3 1761 09374839 0

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/geschichtederph02ritt

Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter,

Professor an der Universität zu Kiel.

Zweiter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1837.

R614

Geschichte der Philosophie

alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,

Professor an der Universität zu Kiel.

Zweiter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1837.

24377

In der Vorrede zum ersten Theile ist die Hoffnung ausgesprochen worden, daß mit dem zweiten Theile zugleich ein Nachtrag von Zusätzen und Verbesserungen für die Besitzer der ersten Ausgabe werde ausgegeben werden können. Da sich aber jetzt erwarten läßt, daß in nicht gar langer Zeit auch eine neue Auflage des dritten und vierten Theils erforderlich werden wird, so ist es natürlich und mit keinem bedeutenden Nachtheil verbunden, daß wir nun bis zur Ausgabe des vierten Theils mit unserm Nachtrage es anstehen lassen.

Inhalt.

Siebentes Buch.

Der alten Philosophie zweite Periode, Geschichte der Sokratischen Schulen. Erste Abtheilung. Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

Erstes Capitel. Vorerinnerungen über die ganze Periode. S. 3—17.

Attische Bildung. 3. Attische Philosophie, Philosophie der sokratischen Schule. 6. Ausbildung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik. 8. Idee der allgemeinen Wissenschaft. 9. Ende dieser Periode. Vermischung des Griechischen mit dem Orientalischen. 11. Gelehrte Behandlung der Philosophie. Skepticismus. 13.

Zweites Capitel. Sokrates. S. 18—89.

Sein Leben. 18. Seine Persönlichkeit. 23. Sein Tod. 27. Züge seines Charakters. 36. Seine Religiosität. 39. Quellen für die Kenntniß seiner Philosophie. 44. Anknüpfen an das Sittliche. 46. Verachtung der Naturphilosophie und der Mathematik. 48. Erkenntniß seiner selbst in Beziehung auf die Wissenschaft. 52. Bewußtsein von seinem Nicht-Wissen. 53. Idee des Wissens. 54. Seine Methode. 55. Erkenntniß der Unwissenheit als Grundlage der philosophischen Untersuchung. 58. Die Begriffserklärung. 58. Induction. 60. Lehre von Gott. 61. Nur die Vernunft hat Werth. 65. Das Princip seiner Naturansicht. 66. Walten Gottes in der Welt. 68. Unsterblichkeit der Seele. 69. Ethik. 70. Vernünftigkeit als Zweck des Menschen. 74. Nur eine Tugend. 75. Die Tu-

gend ist lehrbar. 76. Nur wider ihren Willen sind die Schlechten schlecht. 76. Die Gesetze. 80. Schluß. 82.

Zusammensetzung der Schule des Sokrates. 83. Vollkommene und unvollkommene Sokratiker. 87.

Drittes Capitel. Die kyrenaische Schule. S. 90—116.

Das Leben des Aristippos. 90. Inwiefern er Stifter der kyrenaischen Lehre. 92. Seine Schule. 93. Lehre der ältern Kyrenaiker. 94. Ueber das Begehrungswerthe. 96. Genuß der Gegenwart. 98. Von den Beschaffenheiten. 99. Ueber die Handlungen. 101. Von den Ursachen. 105. Von den Beweisen. 107. Theodoros und seine Lehre. 107. Hegesias und seine Lehre. 110. Annikeris und seine Lehre. 113.

Viertes Capitel. Antisthenes und die Kyniker. S. 116—135.

Leben des Antisthenes. 116. Zusammenhang seiner Philosophie mit der Richtung seiner Zeit. 118. Ethische Richtung in seiner Lehre. 119. Gegen die Lust. 121. Das höchste Gut. 123. Selbstgenugsamkeit des Weisen. 126. Gott. 128. Logische Lehren. 129.

Die Kyniker, Diogenes von Sinope, Krates u. A. 133.

Fünftes Capitel. Megarische, elische und eretrische Schule. S. 135—156.

Eukleides von Megara. 135. Einfluß der eleatischen Philosophie auf die Lehre der Megariker. 136. Das Eine ist das Gute. 137. Logische Lehren des Eukleides. 138.

Die Trugschlüsse des Eubulides. 140. Alexinos. 142. Diodoros Kronos. 143. Alles ist nothwendig. 143. Bestreitung der Bewegung. 145. Nicht die Bewegung ist wahr, aber doch das Bewegtwordensein. 148. Stilpon. 149. Das höchste Gut. 150. Logische Lehren. 151. Bedeutung der megarischen Schule. 153.

Elische und eretrische Schule. Phädon. Menedemos. 155.

Achtes Buch.

Geschichte der Sokratischen Schulen. Zweite Abtheilung. Platon und die ältere Akademie.

Erstes Capitel. Platon's Leben und Schriften. S. 159—211.

Platon's Leben. 160. Seine philosophischen Studien. 161. Seine Reisen. 164. Besonders nach Sicilien. 165. Stiftung seiner Schule in der Akademie. 166. Verhältnisse zum Dion und Dionysios dem Jüngern. 166. Alter und der Tod. 168.

Einige Charakterzüge. 168. Sein Verhältniß zu den Sokratikern. 169. Sein Stolz. 170. Politische Richtung. 172.

Platon's Schriften. 173. Reichthum an Gedanken durch die Frühern vorbereitet. 177. Einfluß der Frühern auf die Bildung seines Stils. 174. Zwecke seiner Schriften. 175. Ob sie nur das Exoterische seiner Philosophie enthalten sollen? 178. ἄγραφα δόγματα. 179. Echte und unechte Schriften. 181. Zeitfolge der platonischen Gespräche. 186.

Zweites Capitel. Platon über die Philosophie und ihre Theile. S. 211—259.

Ueber den Begriff der Wissenschaft. 212. Einheit der Wissenschaft. 215. Verhältniß der Wissenschaft zum thätigen Leben. 218. Philosophie. 222. Rücksicht auf die menschliche Unvollkommenheit. 224. Verhältnisse der Philosophie zu andern Arten des Bewußtseins. 226. Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes. 231. Alle richtigen Bestrebungen sind Vorübungen zur Philosophie. 236. Worin die Nöthigung zur Philosophie liege? 238. Die Mathematik gehört nicht zur Philosophie. 239. Die Mathematik und andere Erkenntnisse sollen aber in der Philosophie zu höherer Einsicht ausgebildet werden. 239. Die Philosophie umfaßt das Wahre aller Wissenschaften. 242.

Eintheilung der Philosophie. 244. Logik, Physik und Ethik. 247. Dialektik im Gegensatze gegen Physik und Ethik. 248. Dialektik und Logik. 250. Verhältniß der platonischen Gespräche zu den drei Theilen der Philosophie. 252. Ordnung der drei Theile. 255. Verfahren der Philosophie. 256.

Drittes Capitel. Die Dialektik des Platon. S. 259—388.

Lehre vom Denken und Lehre vom Sein. 259. Bestreitung der Lehren des Herakleitos und des Protagoras. 260. Die Empfindung ist ein Erzeugniß aus den Bewegungen des Empfindenden und des Empfindbaren. 262. Der Empfindung ist Alles nur im Werden. 263. Widersprüche, welche in der sensualistischen Ansicht liegen. 266. Sie erhebt das Thierische zum Urtheil über die Wahrheit. 267. Sie leugnet das Allgemeine, will aber selbst allgemein gelten. 269. Sie hebt das Wissen vom Zukünftigen auf. 270. Nach ihr kann nichts von irgend etwas ausgesagt werden. 272. Bestreitung der eleatischen Lehre. 274. Das Leugnen des Nicht-Seienden setzt das Nicht-Seiende voraus. 275. Die Lehre, daß Alles Eins sei, hebt alle Rede auf. 277. In jedem Denken muß das Denken von dem Seienden unterschieden werden. 279. Nothwendigkeit ein Werden anzunehmen. 279. Werden und Sein werden in den Formen der Rede ausgedrückt. 281. Das Seiende ist nicht erklärbar. 282. Verbindung der Begriffe miteinander. 283. Satz des Widerspruchs. 284. Verhältniß der Begriffe des Seienden, der Ruhe, der Bewegung, des Selbigen, des An-

dern und des Nicht-Seienden zueinander. 285. Zweck dieser Polemik. 288.

Die Meinung, die Empfindung und ihr Verhältniß zum Körperlichen. 290. Wodurch und womit wir empfinden. 292. Erkenntniß des Allgemeinen durch die Seele für sich selbst. 293. Der Verstand erkennt das Beharrliche. 294. Das Wesen. 295. Der Begriff oder die Idee. 296. Verfahren mit den Begriffen. 297. Das Wesen im Begriff und das Theilhaben am Begriff. 300. Was Platon Ideen nennt. 301. Die Realität der Ideen erstreckt sich über Alles, was Gegenstand der Wissenschaft sein kann. 308. Bedeutung der Ideenlehre. 309. Der höchste Begriff. 311. Die Idee Gottes. 312. Beweise, daß Gott sei. 315. Gott als das Ideal der sinnlichen Welt. 319. Die Liebe verbindet das Sterbliche mit Gott. 319. Gott als das Gute ist unveränderlich. 322. Bestreitung der vermenschlichenden Vorstellungen von Gott. 323. Verhältniß der Idee Gottes zur Wissenschaft und zum Wesen. 325. Die Philosophie gewährt nicht eine vollkommene Erkenntniß Gottes. 327. Die Idee Gottes kann nur in der Vielheit anderer Ideen erkannt werden. 329.

Schwierigkeit das Werden zu erklären. 331. Das Sinnliche und Körperliche. 332. Gesichtspunkte, unter welchen Platon das Sinnliche auffaßt. 334. Vermischung der entgegengesetzten Ideen im Sinnlichen. 336. Theilhaben des Sinnlichen an den Ideen. 338. Aehnlichkeit und Gleichheit des Sinnlichen mit den Ideen. 339. Das Unendliche, das Mehr und Minder. 340. Das Sinnliche als Mittel. Das Wesen als Zweck. 342. Die Nothwendigkeit der Mittel. Nothwendiges und Göttliches im Gegensatz. 344. Inwiefern das Sinnliche ein passendes Mittel sei? 346. Bedeutung der Klagen über die Störungen durch das Sinnliche. 349. Das Sinnliche ein Mittel zur Erkenntniß. 350. Erinnerung an die Ideen. 351. Mythisches in dieser Lehre. 354. Allgemeine Ergebnisse. 358. Warum die Ideenwelt und die sinnliche Welt nebeneinander? 359. Materie. 360. Der Raum. 362. Verbindung des Seins mit dem Nicht-Sein. 364. Das Materielle das Nicht-Seiende. 364. Das Verhältniß. 367. Das Verhältniß der Ideen zu uns. 368. Zurückführung des Verhältnisses der Ideen zu uns auf das Verhältniß der Ideen zueinander. 369. Das Sinnliche als Vermischung entgegengesetzter Ideen, des Großen und des Kleinen. 370. Das Eins und die Zahl. 373. Andeutungen über die Art, wie hieraus das Sinnliche erklärt werden sollte. 374. Eine jede untergeordnete Idee für sich etwas Unvollkommenes. 375. Zeugnisse des Aristoteles hierüber. 378. Ideale und mathematische Zahlen. 380. Pythagorisirende Darstellungsweisen. 381. Bedeutung dieser Lehren. 383.

Hauptsätze der platonischen Dialektik. 385. Wie Physik und Ethik an die Dialektik sich anschließen. 388.

Viertes Capitel. Die Physik des Platon. S. 389—443.

Die Physik erreicht nicht die Genauigkeit der Dialektik. 389. Geringere Neigung des Platon zur Physik. 390.

Die Materie und die Ideen. 391. Teleologische Erklärung der Natur. 392. Die Welt ist geworden; Gott als Weltbildner. 394. Vernunft, Seele und Körper der Welt. 395. Nur eine Welt. 397. Kugelgestalt und Kreisbewegung der Welt. 398. Weltseele in der Mitte der Welt. 399. Vier Elemente. 401. Verbindung der elementarischen Körperchen zu wahrnehmbaren Körpern. 404. Theilung der Weltseele und des Weltkörpers unter verschiedene lebendige Wesen. Planeten. 405. Doppelte Kreisbewegung der Weltkörper. 407. Gewordene Götter. Die Erde. 409. Die sterblichen Geschlechter lebendiger Wesen. 411. Der männliche Mensch als Mittelpunkt der sterblichen Wesen. 412. Behandlung der Ideen in dieser Lehre. 414.

Seelenlehre. Begehrung, Muth und Vernunft. 417. Das Göttliche in der Seele ist unsterblich. Beweise dafür. 421. Ueber das Leben der Seele außer dem gegenwärtigen. 426. Unordentliche Bewegung der sterblichen Wesen. 430. Einfluß der Gestirne auf dieselbe. 431. Freiheit der Seele. 431. Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. 434.

Der Bau des menschlichen Körpers. 436. Das Uebel in der Welt. Es dient zum Guten. 439. Perioden in der Entwicklung der Welt. 441. Nothwendigkeit des Unvollkommenen in der Welt. 442.

Fünftes Capitel. Die Ethik des Platon. S. 443—522.

Anknüpfungspunkte der Ethik in der Physik. 443. Desgleichen in der Dialektik. 444. Das sittliche Gut und die Tugend; der Staat. 445. Niemand ist freiwillig böse. 446.

Das höchste Gut ist der menschlichen Vernunft unerreichbar. 447. Gottähnlichkeit. 448. Lust und Arten der Lust. 448. Weder Lust, noch Erkenntniß ist das Gute. 453. Abschätzung der Lust und der Erkenntniß gegeneinander. 454. Bedenklichkeiten bei diesen Untersuchungen. 456. Die Lust ist des Guten wegen. 459. Die Mittel oder die verhältnißmäßigen Güter. 461. Grade der Güter. 462.

Die Tugend als Gut. 465. Einheit der Tugend. 466. Eintheilung der Tugend. 467. Vier Tugenden. 468. Die Weisheit. 469. Die Tugend als Weisheit ist lehrbar. 470. Tugend des richtig Meinenden und Tugend des Philosophen. 471. Tapferkeit. 472. Mäßigkeit. 473. Reinheit der platonischen Sittenlehre. 474. Tapferkeit und Mäßigkeit in der eigenthümlichen Naturanlage gegründet. 475. Gerechtigkeit 477. Sie bildet den Zusammenhang des sittlichen Lebens im Einzelnen und in der Gesellschaft. 478.

Die Politik des Platon im griechischen Sinne. 481. Die Staatsverwaltung ein würdiges Geschäft. 483. Der Staat und die Gesetze des Platon. 484. Der Staat beherrscht alles Sittliche. 487. Platon macht Menschen und Stände zu allgemeinen Begriffen. 491. Aristokratische Gesinnung des Platon. 492. Bedürfniß und Zweck des Staates. 495. Ordnung des Staats in drei Ständen. 497. Obrigkeit und Unterthan. 499. Sklaverei. 499. Verhältniß der Krieger zu den Herrschern. 500. Erziehung. 502. Gymnastik und Musik. 503. Platon's Ansicht von der schönen Kunst. 505. Verbannung der epischen und dramatischen Dichtkunst. 506. Erziehung zur Philosophie. 507. Der Philosoph ist der wahre König. 508. Der platonische Staat eine große Erziehungsanstalt. 510. Die Gerechtigkeit in der Gesammtheit der Welt. 512.

Uebersicht über die Lehre des Platon. 513.

Sechstes Capitel. Die Schüler des Platon in der ältern Akademie. S. 522 – 546.

Verschiedene Richtung unter den Schülern des Platon. 522. Speusippos. 524. Seine Gelehrsamkeit. 525. Pythagorisirende Lehren. 527. Das Eins und der erste Grund ist nicht das Gute an sich. 528. Das Beste entwickelt sich erst aus dem ersten Grunde. 529. Eine thierische Kraft regiert alle Dinge. 530.

Xenokrates. 532. Mathematische Formeln. 533. Verhältniß der mathematischen zur idealen Zahl. 533. Philosophische Bedeutung der mathematischen Lehren. 535. Lehre vom Göttlichen. 535. Stufenleiter der göttlichen Kräfte. 536. Streben nach Anschaulichkeit des Göttlichen. 539. Die Seele eine sich selbst bewegende Zahl. 540. Untheilbare Linien. 541. Ethische Lehren. 542.

Charakter der akademischen Lehre in der Epinomis. 542. Polemon, Krates und Krantor. 544.

Siebentes Buch.

Der alten Philosophie zweite Periode, Geschichte der Sokratischen Schulen. Erste Abtheilung. Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

Erstes Capitel.

Vorerinnerungen über die ganze Periode.

Mitten unter den politischen Stürmen, welche Athen im Gefolge des peloponnesischen Krieges trafen, blühte in ihm das philosophische Streben auf. Schon früher hatte Athen eine eigenthümliche Dichtkunst, die dramatische, erzeugt, welche man, wenn auch in einem nur halb wahren Bilde, für die höchste Blüthe der griechischen Poesie anzusehen gewohnt ist. In andern Künsten war ebenfalls Athen theils zur höchsten Blüthe gelangt, theils im Begriff, sie zu erreichen. Nach dem Gesetze nun, daß bei einer ungestörten Ausbildung des Menschen der Reife der Phantasie die Reife des Verstandes um einige Schritte nachfolgt, gewann bald auch die Wissenschaft zu Athen einen Aufschwung, welchen sie unter den Griechen weder jemals früher gehabt, noch jemals in späteren Zeiten wieder erreicht hat. In ihrem Gefolge bildete sich die attische Prosa, das Muster aller späteren Zeiten, an deren Entwicklung Geschichtschreiber, Philosophen und Redner einen ziemlich gleichmäßigen Antheil genommen haben mögen, und durch diesen Zusammenfluß aller Arten geistiger Bildung hat Athen, dessen politische Macht doch

nur eine kurze Zeit lang von beschränkter Bedeutung war, eine solche Gewalt über alle griechisch Gebildeten der folgenden Zeiten gewonnen, daß Niemand anders als in attischer Rede Prosa vor dem gesammten Griechenland schreiben mochte. Wenn wir auf das Ganze des damaligen geistigen Verkehrs in Wissenschaft und Kunst sehen, so können wir kein Bedenken tragen, vor allen Zeiten griechischer Bildung dieser die Krone zu reichen. Athen unterlag in den Waffen den Spartanern, und nachher, als Griechenland fremder Herrschaft dienen sollte, hatte es in seiner Schwäche nur dies vor den übrigen griechischen Staaten voraus, daß es mit größerem Bewußtsein sein Geschick kommen sah. Aber dies ist eben der Preis des atheniſchen Wesens, daß es das Bewußtsein des griechischen Volkes in sich trug, mehr als jeder andere der verwandten Staaten. Darum hat es in der Blüthe seines politischen Lebens vor allen andern den Barbaren den Sieg abgerungen, die Einheit des griechischen Volkes am lebhaftesten fühlend, und nachher ist es der Mittelpunkt der griechischen Kunst und der griechischen Wissenschaft geworden, durch welche es noch lange nach dem Untergange der politischen Unabhängigkeit das innere griechische Leben aufrecht erhielt. Wenn wir daher vor der Blüthe der attischen Kunst und Wissenschaft manche vereinzelte Bestrebungen in beiden unter den Griechen sehen, so treten dagegen diese in die attische Kunst und Wissenschaft zusammen und bilden nun ein Ganzes. Diese Erhebung des geistigen Gesichtskreises über die Beschränkungen der Stammverschiedenheit und der örtlichen Einseitigkeit bildet den Charakter der attischen Bildungsstufe.

Wenn wir aber von attischer Kunst und Wissenschaft sprechen, so müssen wir dabei nicht vergessen, daß keineswegs bloß Attiker an dieser Bildung Theil hatten, selbst nicht einmal bloß solche, welche zum ionischen Stamme zu zählen sind, sondern aus allen Gegenden, wo Griechen wohnten, finden wir Männer unter den Ausbildnern dieses Gemeinguts des griechischen Volkes, und Athen erscheint nur als der Mittelpunkt, in welchem die verschiedensten Richtungen sich begegneten. Dieses ist nun freilich auch nicht zufällig gewesen, aber die Nothwendigkeit des Oertlichen können wir uns nur an äußerlichen Umständen entwickeln. Vieles muß hierbei der Gewohnheit und der Sitte beigelegt werden, denn die übrigen Verhältnisse blieben sich durch diesen ganzen Zeitraum hindurch keineswegs gleich. Wenn auch zu Anfang und vor dem Anfang dieser Periode die Seeherrschaft Athens und der äußere Glanz seines Lebens, durch öffentlichen und Privat-Reichthum gebildet und in öffentlichen Kunstwerken und prächtigen Festen und Schauspielen sich offenbarend, viele fremde Griechen nach Athen zogen, theils in Geschäften, theils der Beschauung wegen: so dauerte doch dies nur kurze Zeit. Ebenso vergänglich oder noch vergänglicher war die Gestaltung des Staatslebens zu Athen. Diese in der Blüthe der atheniſchen Macht kann freilich bei manchen glänzenden Seiten, welche sie darbietet, nicht gelobt werden, wenn eine Staatsverwaltung nicht lobenswerth ist, in welcher es verurtheilten Verbrechern frei stand, öffentlich den Gesetzen zum Trotz ungestraft umherzugehen *);

*) Plat. de rep. VIII. p. 558.

aber doch war diese ausgelassene Demokratie geeignet, viele geistig erregte Menschen an sich zu ziehen wegen der Freiheit, welche sie gewährte, sich die Art seines Lebens selbst zu wählen und dasjenige zu treiben, wozu der eigene Trieb leitete [1]). Doch auch diese Freiheit verschwand bald und ward vielen ochlokratischen, oligarchischen und tyrannischen Störungen unterworfen, und nur der Ruhm blieb Athen, Pflegerin einer freien Bildung zu sein; ein nicht leerer Ruhm, denn schon war es Gewohnheit geworden, Athen als das Prytaneion der griechischen Weisheit zu betrachten [2]), und Jünglinge strömten in Menge herbei, welche an dieser Weisheit Theil haben wollten, aber auch Lehrer, welche an keinem andern Orte einen so allgemeinen Wirkungskreis finden konnten. Dadurch, daß dieses in der Sitte Jahrhunderte lang sich fest hielt, wurde Athen der Sitz der Philosophenschulen, die wahre hohe Schule der Griechen.

In der attischen Bildung, so weit sie sich auf Wissenschaft bezog, war nun durchaus die Philosophie der Mittelpunkt. Diese bildete sich ganz dem Charakter des attischen Geistes gemäß, und daher hat man auch nicht mit Unrecht der Philosophie dieses Zeitraums den Namen der attischen beigelegt. Doch wie alle Bezeichnungen, welche den Charakter irgend einer Einzelheit hervorheben sollen, etwas Schwankendes haben, so auch diese. Sie kann leicht zu einer zu eingeschränkten Vorstellungsweise führen, als wenn nämlich diese Philosophie nicht das

1) Ib. p. 557.

2) Plat. Prot. p. 337.

Gemeingut und das gemeinsame Erzeugniß des griechischen Geistes in diesem Zeitraume gewesen sei, und wir wählen daher lieber eine andere Benennung, welche auf den Ursprung der philosophischen Entwickelung dieser Zeit deutet und noch wegen anderer Rücksichten der angegebenen Benennung vorzuziehen sein möchte. Denn, um dies zuerst zu erwähnen, offenbar ist der Name Philosophie der sokratischen Schule echt alterthümlich und historisch im Sinne der Alten begründet, indem alle philosophischen Schulen dieser Zeit, bis auf eine, nach dem Sokrates sich nannten und behaupteten, das echt sokratische Princip in sich fortzupflanzen. Auch kann man wirklich nachweisen, daß wenigstens in den meisten irgend eine Seite der sokratischen Lehre sich fortbildete; und endlich, was die eine Schule betrifft, welche sich nicht nach dem Sokrates nannte und in welcher auch das sokratische Princip nicht lebte, nämlich die epikurische, so wird sich von dieser zeigen lassen, daß sie in einer Ausartung der Gesinnung beruhte, welche das philosophische Streben zu tödten geeignet war, indem sie nur so viel von wissenschaftlichen Elementen aufnahm, als schon aus der vorsokratischen Entwicklung entnommen werden konnte, also eigentlich auf einen Rückschritt der wissenschaftlichen Entwicklung hinarbeitete. Daher kann die Geschichte dieser Schule füglich als eine Episode betrachtet werden, welche über den Charakter dieser Periode nichts entscheidet. Uns aber muß es hauptsächlich darum zu thun sein, die geschichtliche Entwicklung aus einer lebendig anregenden Denkweise zu verfolgen, und dazu dient es uns, wenn wir die Geschichte der Philosophie in diesem Zeit-

raume auf die Art zurückführen, wie Sokrates die Wissenschaft behandelte.

Wir haben ein Merkmal angegeben, welches nur von äußerlichen Beziehungen hergenommen ist, indem wir die Philosophie dieser zweiten Periode von der früheren dadurch unterschieden, daß in ihr die Stammverschiedenheit und die Verschiedenheit des Oertlichen keinen bedeutenden Einfluß ausübe, sondern alles oder das meiste in dem gemeinschaftlichen griechischen Charakter wurzele. Wir müssen aber auch die innere Eigenthümlichkeit der Philosophie dieser Periode zu bezeichnen suchen. Die Alten sind gewohnt, die sokratischen Schulen als ethische Schulen zu betrachten *); allein dies geht von einer nur oberflächlichen Vergleichung der sokratischen Philosophie mit der früheren aus, wobei als das Alleroffenbarste der Mangel des Ethischen in dieser und das Hervortreten desselben in jener für die Unterscheidung sich darbieten mußte. Diese Ansicht festzuhalten, könnte allenfalls die gewöhnliche Meinung, welche man vom Sokrates selbst und einigen seiner weniger bedeutenden Schüler, wie vom Antisthenes und vom Aristippos, hat, geltend gemacht werden; allein bei den wichtigsten Entwicklungen der Philosophie in dieser Zeit, in den Schulen des Platon, des Aristoteles und der Stoiker, finden wir zwar eine beständige Berücksichtigung des Ethischen, und gewissermaaßen beherrscht dasselbe auch die ganze Weltanschauung, besonders beim Platon, aber doch nicht in dem Sinne, daß dadurch irgend eine der übrigen philosophischen Wissen-

*) Diog. L. I, 18.

schaften eine Beschränkung erlitte, vielmehr finden wir in den Systemen dieser Männer die Logik, die Physik und die Ethik gleichmäßig behandelt. Hierin könnte man nun schon ein viel wesentlicheres Merkmal der sokratischen Philosophie finden, als in dem schielenden Gegensatze zwischen ethischen und physischen Schulen. Allein wir mögen doch nicht leugnen, daß im Sokrates selbst und in einigen Sokratikern eine Vernachlässigung der Physik oder gar eine Abneigung gegen sie sich fand, und wenn wir diese in der Charakterisirung der Periode nicht ganz übersehen dürfen, so werden wir wohl nach einem noch allgemeineren Merkmal zu suchen haben.

Es war natürlich, daß die ersten philosophischen Forschungen hauptsächlich auf die Natur sich bezogen; denn diese ist die Wurzel, von welcher das vernünftige Sein allmälig sich losarbeitet, und so wie der Mensch anfänglich mehr in der gegebenen Abhängigkeit von den äußern Bedingungen seines Daseins lebt, ziehen auch diese zuerst vorzugsweise seine Aufmerksamkeit auf sich und erzwingen seine Theilnahme. In diesem Zustande seiner Bildung ist der einzige Weg zur philosophischen Beruhigung, daß er sich gleichartig mit der ihn umgebenden Natur fühle, und indem er im Gedanken mit dieser in Eins zusammengeht, erwächst ihm auch nur Eine Wissenschaft, die Wissenschaft der ganzen Natur. Diese Stufe der Bildung bezeichnen die ersten philosophischen Versuche der Griechen. Aber allmälig bemerkt der Mensch auch die ihm eigenthümliche, nirgends sonst in der Natur anschaubare Kraft der Vernunft; es erwacht ihm das Bewußtsein, daß die Vernunft nicht eine Naturkraft sei, sondern etwas durchaus anderes,

und die Meinung von der Gleichartigkeit seiner selbst mit den Kräften der umgebenden Welt wird ihm schwankend oder gänzlich zerstört. In der früheren Richtung der Philosophie kann er alsdann nicht mehr fortschreiten, ohne sophistisch das schon gewonnene Bewußtsein zu zerstören; es ist die Zeit gekommen, wo Ethisches und Physisches, Natur und sittliches Gesetz sich voneinander scheiden müssen. So weit war die Entwicklung der Wissenschaft auch schon vor dem Sokrates gelangt. Dies bezeugen die Untersuchungen der Sophisten, auch vielleicht des Archelaos über Gesetz und Sitte, welche aber, von der Naturansicht ausgehend, zu zeigen suchten, daß alles Vernünftige doch eigentlich nur Naturkraft und gerecht es sei, daß der Kräftigste herrsche. In diesen Verirrungen des wissenschaftlichen Denkens war nun Veranlassung zu neuer Forschung gegeben, und zuerst mußte natürlich das Sittliche in seinem Gegensatz gegen die Natur festgestellt werden. Daraus läßt es sich erklären, warum in dem Sokrates die Betrachtung des Ethischen vor dem Physischen überwiegend war. Allein dies war nicht genug, um dem philosophischen Streben nach Einheit der Wissenschaft zu genügen; denn in diesem Wege würden sich nur zwei Wissenschaften, die eine der andern entgegengesetzt, aber doch beide auf gleiche Allgemeinheit Anspruch machend, eine physische Ansicht der Welt und eine ethische Betrachtung derselben, gebildet haben, wenn nicht eine höhere wissenschaftliche Denkweise sich erzeugt hätte, ihrer Natur nach geeignet, beide entgegengesetzten Enden mit einander zu verbinden. Jeder sieht, daß diese in den logischen oder dialektischen Untersuchungen wurzeln mußte, um aus der Idee des wissenschaftlichen

Denkens heraus einzusehen, wie das Natürliche und das Vernünftige in der Erkenntniß zu umfassen gleich nothwendig sei zur Erfüllung der Wissenschaft. Darin liegt nun die Bedeutung der dialektischen Bestrebungen des Sokrates, der Methode, welche er seinen Schülern einübte, der Art, wie er auf das freie Bewußtsein in dem wissenschaftlichen Verfahren und bei jedem Begriff darauf drang, daß der wahrhaft Wissende Rechenschaft über ihn ablegen könne. Dieses deutliche Bewußtsein über den wissenschaftlichen Werth des Gedankens, diese Erkenntniß seiner selbst im Denken, auf welche Sokrates überall hinarbeitete, findet sich bei keinem frühern Philosophen; aber eben hierin zeigt sich der eigentliche Charakter seiner Einsicht, seiner Lehre und das, was sich von ihm aus den vollkommenen Sokratikern mittheilte. Ueberall sehen wir bei diesen wenigstens das Bestreben, alles in dem Lichte der allgemeinen Wissenschaft aufzufassen, so daß eine jede Erkenntniß in der Idee der Wissenschaft als nothwendiges Glied nachgewiesen werden könne. Durch dieses Streben nach einer allgemeinen Wissenschaft, welches von dem Bewußtsein über die Einheit des Wissens ausgeht, hat sich ihre Philosophie von dem besondern Interesse frei gemacht, welches die früheren Systeme leitete. Hierin mögen wir den Charakter dieser Periode erkennen.

Nun ist die Frage, wo wir das Ende dieser Periode zu setzen haben, eine Frage, welche nicht ganz leicht zu beantworten ist. Denn aus mancherlei äußern Umständen bildet sich zu Ausgang des lebendigen philosophischen Strebens unter den Griechen eine längere Zwischenzeit, in welcher die philosophische Entwicklung zwischen Altem und

Neuem schwankt. Die äußern Umstände sind hauptsächlich folgende. Durch die Siege Alexander's des Großen bildeten sich in einem großen Theile Asiens und Afrikas neue Reiche, denen griechische Bildung griechischen Charakter gab. Der Mangel an Ueberlieferungen über das innere Leben aus der unruhigen Zeit, in welcher diese Reiche in Aegypten, Kleinasien, Syrien und Baktrien entstanden, läßt uns nur so viel sehen, daß überallhin durch griechische Colonisten griechische Sprache, griechische Sitte, Kunst und Wissenschaft verpflanzt wurde. Dabei konnte nun Vermischung des griechischen mit dem orientalischen Wesen nicht ausbleiben. Im Ganzen aber waren die Griechen keinesweges geneigt, von den Barbaren in den höheren Gebieten ihrer geistigen Bildung etwas anzunehmen, und lange blieb auch wirklich in ihren veränderten Verhältnissen eine solche Vermischung ihnen fern. Es entstanden zwar bald in den neuen Staaten, in Aegypten besonders zu Alexandria, und in Vorderasien zu Pergamos, Schulen griechischer Gelehrsamkeit; allein anfangs blieb doch das eigentliche Griechenland der Hauptsitz der Wissenschaft, von welchem aus jene Schulen mit Gelehrten versehen wurden; denn die meisten von diesen waren Eingewanderte. Später wurde zwar in manchen Zweigen der Wissenschaft Athen von Alexandria verdunkelt, aber es dauerte doch sehr lange, ehe dies in der Philosophie geschah, und überdies ist es zu bemerken, daß ein großer Theil der alexandrinischen Gelehrsamkeit mit der Kenntniß sich beschäftigte, welche das alte griechische Wesen gegen den Einfluß fremdartiger Bildung zu sichern geeignet war, mit der Kritik früherer Schriftsteller. Daher konnte trotz der Ver-

mischung des Griechischen mit dem Orientalischen jenes noch lange in den höheren Gebieten der Wissenschaft sich rein erhalten. Erst mußte das Orientalische in die niedern Regionen des griechischen Lebens Eingang sich verschaffen, ehe es die höhern ergreifen und durchdringen konnte, und daß der hierdurch sich einleitende Umbildungsproceß eine ziemlich lange Zwischenzeit einnehmen mußte, ist leicht begreiflich.

Auch von Seiten der innern Entwicklung des Philosophischen ist es nicht leicht, eine sichere Bestimmung über das Ende dieser Periode zu finden. Zwar erleichtert es die Ziehung der Grenzen einigermaaßen, daß diese und die folgende Periode, ebenso wie die erste und die zweite, durch das Verderbniß der früheren Bestrebungen voneinander geschieden werden; allein die Zerrüttung des philosophischen Lebens, welche zu Ende dieser Periode eintritt, ist selbst gar nicht so genau zu begrenzen, als die Zerrüttung, welche den Uebergang von der ersten zur zweiten Periode bildet. Denn so wie ein kräftiger, noch in rascher Lebensentwicklung begriffener Körper zu heftigen und sich entschieden aussprechenden Krankheiten geneigt ist, welche eben so rasch, wie sie entstanden sind, auch vorübergehen, dagegen der alternde Körper einem lange dauernden, schwer zu begrenzenden Siechthum Nahrung zu geben pflegt: so ist auch die Sophistik, die Entwicklungskrankheit der jugendlichen Philosophie, in einem raschen Verlaufe entschieden, aber die Krankheit der alternden Philosophie schleicht verborgener heran und verläuft sich auch wieder allmäliger. Nun kann man zwar im Allgemeinen den Charakter dieser Krankheit genügend angeben, aber sie in den Erscheinungen wiederzuer-

kennen, ist nicht so leicht. Zwei Weisen sind es, in welchen sich das absterbende Leben eines zur vollkommenen Entwicklung gekommenen Volkes offenbart, welche aber beide aus derselben Quelle entspringen, aus dem Mangel an erzeugender Kraft. Sobald diese nicht mehr vorhanden, aber doch das Bewußtsein im Volke zurückgeblieben ist von der früher erzeugten Wissenschaft, so kann ein Doppeltes stattfinden, je nachdem man zu einem größern oder geringern Bewußtsein über seine Unfähigkeit, den philosophischen Gedanken zu erzeugen, gelangt ist. Bemerkt man seine Unfähigkeit nicht, so wird man mit den philosophischen Gedanken früherer Zeit ein unphilosophisches Spiel treiben, welches sich die Miene des Ernstes giebt, welchem auch wohl ein gewisser Ernst zum Grunde liegt; man wird die Gedanken einander von Hand zu Hand in gegebener Form und als todte Formeln überliefern, so wie einen andern Theil der frühern Bildung. Dies ist die gelehrte Behandlung der Philosophie, bei welcher auch ein eklektisches Verfahren stattfinden kann, indem man doch nicht auf alle Selbstthätigkeit in der Philosophie Verzicht leisten wird, und wenn man nicht selbst hervorzubringen im Stande ist, doch noch die Fähigkeit übrig bleibt, unter dem Hervorgebrachten so wie im Ganzen, so im Einzelnen zu wählen. Hierdurch wird die Philosophie zu einem Gegenstande nur der Kenntniß, der Gelehrsamkeit; das Innere des Menschen aber ergreift sie nicht; denn wo sie wahrhaft lebendig ist, da wird sie zu originellen Erzeugnissen führen. Bemerkt man dagegen seine Unfähigkeit, des Philosophischen sich zu bemeistern, und mustert man nun die frühern philosophischen Lehren, ohne daß sie zum Leben in uns ge-

langen wollen: so wird man, nach seinem eigenen Maaße messend, geneigt werden, ihnen überhaupt das Leben und die überzeugende Kraft der Wahrheit abzusprechen. So entsteht mit dem Absterben der philosophischen Thätigkeit der Skepticismus.

Wenn wir nun dies voraussetzen, daß die gelehrte Behandlung der Philosophie und der Skepticismus die Grenzscheide zwischen der zweiten und dritten Periode der griechischen Philosophie bilden: so ist doch die Anwendung hiervon nicht leicht gemacht. Denn aus begreiflichen Gründen ziehen sich die gelehrte Ueberlieferung der frühern Philosopheme und der damit verbundene Eklekticismus noch durch den ganzen folgenden Zeitraum hindurch, und auch der Skepticismus zeigt sich fast noch kräftiger in der dritten, als in der zweiten Periode. Sollte man auch geneigt sein, den Eklekticismus und die gelehrte Ueberlieferung der ältern Schulen als etwas ganz außer dem Kreise der philosophischen Entwicklung Liegendes, was daher auch nicht der Geschichte der Philosophie, sondern nur der Literaturgeschichte angehöre, bei Seite liegen zu lassen: so läßt sich dies doch wohl von dem Skepticismus nicht sagen, welcher mancherlei philosophische Untersuchungen anregen mußte. Wir werden daher verschiedene Arten des Skepticismus zu unterscheiden haben, von welchen die eine den Abschluß unserer Periode bildet, die andere dagegen ihrem Charakter gemäß der dritten Periode angehört. Hierüber kann nun vorläufig so viel gesagt werden, daß der Charakter der skeptischen Denkart nicht in den philosophischen Meinungen oder Gedanken, auf welche sie sich bezieht, gesucht werden dürfe, denn diese sind ihr ja nur äußerlich gegeben,

sondern nur in den außerhalb der skeptischen Lehre liegenden Zwecken, welche die wahre Grundlage des Skepticismus bilden. Da nun der Skepticismus, welchen wir zu Ende dieser Periode zu erwarten haben, nur daraus hervorgeht, daß man mit den schon aus der frühern Bildung gegebenen philosophischen Gedanken vergeblich sich abgemüht hat: so kann sein Zweck auch kein anderer sein, als zu zeigen, daß diese Gedanken nicht vermögen, die wahre Ueberzeugung, welche der Wissenschaft angehört, zu gewähren, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit in verschiedenen Graden. In dieser Form nun ist der Skepticismus dem eklektischen Verfahren sehr nahe verwandt und eigentlich nur darin von diesem verschieden, daß er ein größeres Bewußtsein von seinem Verhältnisse zur Wissenschaft hat. Daß aber auch diese Form nicht zu der Periode der Wissenschaft gehört, in welcher ihre eigenthümliche Gestalt bei irgend einem Volke gänzlich sich auflöst, geht aus ihrem Begriffe hervor; denn sie verhält sich zur Philosophie nur verneinend, nicht aber sie wahrhaft befeindend. Dagegen die Form der skeptischen Denkart, welche die Philosophie selbst anfeindet und das philosophische Streben geradezu aufzuheben sucht, werden wir erst in der dritten Periode der griechischen Philosophie zu finden erwarten dürfen.

Nach diesen Grundsätzen suchen wir nun das Ende dieser Periode zu bestimmen. Die bloß gelehrte Ueberlieferung der Philosophie, welche schon an Eklekticismus anstreift, beginnt ziemlich früh. Denn mit der Ausbildung der stoischen Lehre durch den Chrysippos, also über zwei Jahrhunderte vor Christi Geburt, hört wenigstens die großartigere Ausbildung der Philosophie auf; doch darf man bei

den mangelhaften Ueberlieferungen aus dieser Zeit vermuthen, daß doch noch eine Zeit lang das Streben lebendig war, die Lehren der einzelnen Philosophenschulen in ihrer Reinheit zu bewahren, welches noch einigen Sinn für die Eigenthümlichkeit in der Philosophie voraussetzt. Fast zu gleicher Zeit bildete sich der Skepticismus in der neueren Akademie, vorzüglich durch den Karneades, aus, ein Skepticismus von der Art, wie wir ihn oben, als das Ende der zweiten Periode bezeichnend, beschrieben haben. Auch dieser Skepticismus erhielt sich lange, wenn gleich nicht durch ausgezeichnete Talente fortgebildet, und wir finden ihn mit mancherlei eklektischen Neigungen verbunden. Doch setzen sich diese beiden Denkweisen auch noch in der folgenden Periode fort und geben daher keinen entscheidenden Grund für den Zeitabschnitt ab. Eine andere Art des Skepticismus aber, in welcher wir eine Anfeindung der Philosophie vermuthen dürfen, erzeugt sich kurz vor dem Anfange unserer Zeitrechnung, und mit diesem etwa zusammenfallend findet sich auch die Vermischung des Orientalischen mit dem Griechischen in der Philosophie. Diese Vermischung bezeichnet uns denn offenbar, daß die griechische Eigenthümlichkeit ihre erzeugende Kraft in der Philosophie verloren hatte. Von solcher Art sind die Gründe, welche uns dazu bestimmen, die zweite Periode unserer Geschichte bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christi Geburt herunter zu führen.

Zweites Capitel.

Sokrates.

Bei keinem Philosophen des Alterthums ist es so nöthig, sich eine genaue Kenntniß seiner Persönlichkeit zu verschaffen, als beim Sokrates, weil bei keinem derselben seine Wirksamkeit für die Philosophie so genau mit seinem ganzen Wesen zusammenhängt wie bei diesem. Man kann mit Recht sagen: wenn uns nicht so mancherlei einzelne Züge über die Lebensverhältnisse des Sokrates von treuer Hand aufbewahrt worden wären, so würde uns der Erfolg seiner Lehre ein Räthsel sein; und daß uns die Schüler so viel von der Persönlichkeit ihres Lehrers überliefert haben, beweist auch, theils daß sie es fühlten, wie innig verknüpft sein äußeres Leben mit seiner weit hinausgreifenden Wirksamkeit sei, theils daß ihnen nicht nur die Philosophie, sondern auch das Bild des ganzen Mannes tief sich eingedrückt hatte.

Sokrates, der Sohn des Sophroniskos, eines Bildhauers, und der Phänarete, einer Hebamme, ein athenischer Bürger, war geboren im vierten Jahre der Ol. 77 *). Von seiner Jugend wissen wir wenig, und schließen daraus, daß seiner Bildung sonst keine Hülfsmittel zu statten kamen, als solche, deren jeder Athener seiner Zeit sich erfreuen konnte. Zwar wird uns gesagt, er sei

*) Diog. L. II, 44.

Schüler des Anaxagoras [1]) oder des Archelaos des Physikers [2]) gewesen; aber das erstere ist erweislich falsch, und das andere wegen des Stillschweigens der älteren Zeugen wenigstens sehr unwahrscheinlich. Von seinem Vater wurde er in seiner Jugend zur Bildhauerkunst angeleitet, und er soll auch nicht ohne Geschicklichkeit in ihr gewesen sein. Doch ist es wahrscheinlich, daß er sich schon früh mit philosophischen Untersuchungen beschäftigte [3]), und hierbei begünstigten ihn die Zeitumstände, welche alle philosophische Bildung der frühern Zeit in Athen zusammenführten. Nach den Ueberlieferungen seiner Schüler finden wir ihn in den mannigfaltigsten Verbindungen mit Männern, welche zu seiner Zeit den größesten Ruhm in der

---

1) Diog. L. II, 19; 45. Dagegen spricht, daß Platon die Kenntniß des Sokrates von der anaxagorischen Philosophie nur aus der Schrift des Anaxagoras ableitet. Phaed. p. 97.

2) Diog. L. I, 16; II, 19. cf. II, 23. Die Sage scheint von Aristoxenos ausgegangen zu sein, wenigstens ist sie nicht erweislich älter. Wie wenig Aristox. in seinen Erzählungen über den Sokrates Glauben verdient, hat Luzac (Lect. Atticae, besonders II, 27. f.) bewiesen, weswegen wir auch nicht für nöthig achten, über die Verleumdungen des Sokrates nach seinem sittlichen und wissenschaftlichen Charakter, welche aus dieser Quelle stammen, etwas Weiteres zu sagen. Auch die Angabe, daß Sokrates Schüler des Archelaos gewesen, hängt mit diesen Verleumdungen zusammen. Diog. L. II, 19. Sonst wird auch auf den Sillographen Timon die Sage, daß Sokrates ein Schüler des Archelaos gewesen sei, zurückgeführt. Clem. Alex. strom. I. p. 301; aber die hier angeführten Verse beweisen es nicht. Daß Sokrates keinen eigentlichen Unterricht in der Philosophie empfangen habe, geht hervor aus Xenoph. conv. I, 5, wo er sich einen *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας* nennt.

3) Plat. Phaed. p. 96.

Wissenschaft oder in allerlei Kenntnissen und Fertigkeiten hatten. So hatte er den Unterricht des Prodikos über die Unterscheidung sinnverwandter Wörter benutzt, und den Damon zum Lehrer in der Musik gehabt, einen Mann, der besonders die ethische und politische Bedeutung der Musik hervorhob [1]), und deswegen zu den ausgezeichnetsten Lehrern der Jugend gezählt wurde; auch noch als Greis trieb Sokrates die Musik beim Konnos, die Bedeutung dieser Kunst für die Bildung des Menschen nach alterthümlichen Begriffen anerkennend [2]). Aber alles dieses giebt uns nur sehr geringe Elemente der Bildung an, welche einem wißbegierigen Athener zur Zeit des Perikles zuströmen mußte. Wir dürfen voraussetzen, daß Sokrates auf keine Weise vernachlässigte, sich Kenntnisse aller Art zu verschaffen, da er selbst in solchen Wissenschaften, deren Werth er nicht sehr hoch anschlug, wie in der Geometrie und Astronomie, über das gewöhnliche Maaß hinaus sich unterrichtet hatte [3]).

Andere außer den Bildungsmitteln, welche in Athen sich vorfanden, hat Sokrates nicht gesucht. Mit Ausnahme einer Festreise und der Feldzüge, welche er nach Potidäa, Delion und Amphipolis machte, und in welchen er das Lob eines unerschrockenen, tapfern und gehorsamen Kriegers sich erwarb, hat er Athen nicht verlassen, wodurch er seine Anhänglichkeit an seine Vaterstadt be-

---

1) Plat. de rep. III. p. 400; IV. p. 424. Die musikalischen Lehren des Damon werden auf die Pythagoreer zurückgeführt. Heindorf. ad Plat. Prot. p. 490.

2) Plat. Euthyd. p. 272; Menex. p. 235.

3) Xenoph. memorab. Socr. IV, 7. nr. 3. sq.

zeugte [1]). Diese war ihm werth wegen der Freiheit des Lebens, welche sie verstattete und welche er vor allem schätzte; denn nichts scheute er mehr als Abhängigkeit. Daher wählte er es, ein armes Leben zu führen, seine Bedürfnisse beschränkend, und wollte auch nicht an der Verwaltung der Staatsangelegenheiten Theil haben, von welcher ihn außerdem die Zügellosigkeit der Demokratie zurückschrecken mochte, weil diese dem redlichen Staatsmanne einen günstigen Erfolg nicht versprach [2]). Nur einmal hatte er einigen Antheil an einer Staatsverhandlung als Vorsteher der Prytanen, wobei er zwar seine Ungeschicklichkeit in den Geschäften des öffentlichen Lebens [3]), aber auch seine Gerechtigkeitsliebe, mit Lebensgefahr gegen den Willen des Volks und der Machthaber anstrebend, bewährte [4]). Dieselbe Gerechtigkeitsliebe beurkundete er auch später, als er einer ungerechten Anforderung der dreißig Tyrannen nicht weichen wollte. Wenn wir nun auf der einen Seite sehen, wie das ganze Leben des Sokrates durchdrungen war von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu seinem Vaterlande bis zur Gefährdung seiner Person, und von der andern Seite, daß er doch nichts Politisches unternehmen wollte, um die Verwaltung

---

1) Plat. Crito p. 52; cf. Phaedr. p. 230. Einiges Andere giebt Diog. L. II, 23. Ueber die Feldzüge des Sokrates s. Plat. Charm. init.; apol. p. 28. e; conv. p. 219. e; Antisthenes ap. Athen. V. p. 216.

2) Plat. apol. p. 31; cf. de rep. VI. p. 496.

3) Plat. Gorg. p. 473.

4) Plat. ap. p. 32; Xonoph. hell. I, 7; memor. Socr. I, 1. nr. 18.

seines Vaterlandes zu erhalten oder zu bessern: so finden wir die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs darin, daß er seinen Beruf in der Bildung der Jugend gefunden zu haben glaubte. Diesem Berufe folgend, hoffte er auch seinem Vaterlande am besten zu nützen, indem er der Meinung war, daß die wahre Staatsverwaltung von der Erziehung der Jugend ausgehen müsse, und daß es besser sei, Viele zu tüchtigen Bürgern und Verwaltern des Staats zu bilden, als selbst den Staat zu verwalten [1]).

Wann Sokrates angefangen habe, der Jugendbildung sich zu widmen, darüber findet sich keine sichere Nachricht; doch ist es bei seiner Bildungsweise, welche, durch viele Versuche, die Wahrheit zu finden, hindurchgehend, erst spät zu einiger Sicherheit führen konnte, nicht unwahrscheinlich, daß er schon zu reifem Alter gekommen war, als er Andere zur Philosophie zu erregen begann [2]). In den Ueberlieferungen, welche in einiger Ausführlichkeit von ihm handeln, wird er uns fast durchgängig als Greis geschildert. Uebrigens dürfen wir wohl nicht der Meinung sein, daß er plötzlich diesem Berufe sich gewidmet habe; denn zwar wird sein Erforschen der Menschen in Rück-

1) Xenoph. mem. I, 6. nr. 15; Plat. Euthyphr. p. 2.

2) Ganz ohne Grund nimmt Wiggers (Sokrates S. 30.) an, er habe ungefähr vom 30. Jahre an die Jugend unterrichtet; an sich ist die Annahme Delbrück's (Sokrates S. 34.) nicht unwahrscheinlich, Sokrates habe 5 – 6 Jahre öffentlich philosophirt, als ihn Aristophanes auf die Bühne brachte (Ol. 89, 1.), so daß er etwa 40 Jahre bei seinem Auftreten alt gewesen sein würde. Doch scheint dagegen die Anekdote vom Eukleides Gell. noct. att. VI, 10. zu stimmen.

ſicht auf ihre Wiſſenſchaft von einem Orakel hergeleitet [1]), aber eben dieſes Orakel ſetzt ſchon voraus, daß er früher mit dem Chärephon gemeinſchaftlich philoſophirt habe, und es iſt der Natur der Sache gemäß, daß ſein Beruf zur Jugendbildung nur ganz allmälig ſich ihm enthüllte, indem er an der That ſah, wie ſein Umgang Andere beſſere und belehre. Er pries oder bot ſich Niemandem als Lehrer an, ſondern nur Jedermann erlaubte er, an ſeinem Umgange Theil zu nehmen [2]), und ſo mochte ſich mit der Zeit unter Jungen und Aeltern die Meinung bilden, daß ſein Umgang bildend und beſſernd ſei. Auf ſolche Weiſe entſtand das, was Andere ſeine Schule nannten, d. h. die Gewohnheit Vieler, täglich oder ſo häufig als möglich um ihn zu ſein und an ſeinen Unterredungen Theil zu nehmen.

Dadurch kam er nun zu einem allgemeinen Rufe. Seine ganze Perſönlichkeit mußte dazu beitragen, ihn nicht nur zu einer auffallenden, ſondern auch zu einer anziehenden Erſcheinung zu machen. Die Natur hatte ihn mit einem eben nicht ſchönen Aeußern ausgeſtattet. Seine eingebogene, aufgeſtülpte Naſe, ſeine hervortretenden Augen, ſein dicker Bauch gaben ſeiner ganzen Geſtalt etwas Silenenartiges [3]), welches ſehr wohl zu ſeinen Reden paßte,

---

1) Plat. apol. p. 21.

2) Ib. p. 33.

3) Xenoph. symp. II, 19; IV, 19; V, 5; Plat. Theaet. p. 143; symp. p. 216. Ein Kenner alter Kunſtwerke macht mich darauf aufmerkſam, daß die Büſten des Sokrates keine hervorſtehenden Augen zeigen. Allein es iſt bekannt, daß die Bildſäulen des

indem diese nicht selten einen versteckten Spott athmeten, und gegen allerlei hochtrabendes Wesen mit Laune sich äußerten. Dazu kam das Aeußere seines Aufzuges, welches seiner Armuth gemäß ärmlich war und, von allem Prunke fern, eine einfache und rauhe Lebensart verrieth, auch in der Haltung seines Körpers, in dem auffallenden Umherblicken, öftern Stehenbleiben etwas Ungewöhnliches bezeichnete, und gegen das Aeußere und die Lebensart der feinen Jünglinge, mit welchen Sokrates viel verkehrte, sehr abstechen mußte. Wenn nun hierdurch die Augen Aller auf ihn gerichtet wurden, so war nicht weniger die Art seines Umgangs geeignet, Viele ihm zu befreunden und in seinem Kreise festzuhalten. Sein Schüler Xenophon hat uns viele Beispiele überliefert, wie er Andern in schwierigen Lagen Rath ertheilt, auch Hülfe verschafft hat, und erregt uns dadurch keine geringe Meinung von seinem Verstande für das thätige Leben. Aber vor allem wird, selbst von seinen Gegnern, die Kraft seiner Rede gerühmt und als fast unwiderstehlich geschildert *). Diese zeigte sich aber nicht sowohl in fortlaufendem Vortrage, als vielmehr in dem Gespräche, in welchem er, an das Unscheinbarste anknüpfend, von dem Bekanntesten zu dem weniger Bekannten fortschreitend, zu unerwarteten Ergeb-

---

Sokrates erst nach seinem Tode gesetzt wurden, und daß die Alten in ihren Bildsäulen erst später oder wenigstens nicht allgemein nach portraitartiger Aehnlichkeit strebten.

*) Plat. apol. init.; conv. p. 215. sq.; Aristoxenus ap. Cyrill. contra Julian. VI. p. 185. ed. Spanh. Ueber die ἀσχημοσύνη des Sokrates in seinen Reden, welche hierbei erwähnt wird, s. Engelhardt ad Plat. Euthyphr. p. 130.

niſſen zu führen wußte, eine Lehrart, welche ihm Viele nachgeahmt haben, und welche noch jetzt von ihm ihren Namen führt. Dieſes Verfahren iſt übrigens von zu großer Bedeutung für ſeine Lehre, als daß wir es uns nicht verſparen ſollten, ſpäter genauer über daſſelbe zu handeln. So können wir auch hier nur ganz im Allgemeinen den Inhalt und das Eigenthümliche ſeiner Geſpräche angeben. Hauptſächlich bezogen ſie ſich wohl auf ſittliche Unterſuchungen über häusliches und öffentliches Leben; aber dabei waren doch auch gewiß andere Gegenſtände der Wiſſenſchaft oder der Meinung nicht ausgeſchloſſen, indem Sokrates es ſich beſonders zum Geſchäft machte, die falſche Weisheit ſowohl der Politiker, als auch der Sophiſten, ja ſelbſt der Künſtler und anderer Männer, welche den Ruf größerer Einſicht hatten, in ihrer Blöße zu zeigen. Hieran erfreuten ſich viele der Jünglinge, welche ihn zu begleiten pflegten, und ahmten der berühmten ſokratiſchen Ironie nach, in welcher Sokrates ſich ſelbſt als einen Lernbegierigen denen darzuſtellen pflegte, deren eingebildete Weisheit er zu beſchämen geſonnen war. Es darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß wir in dem belehrenden Umgange des Sokrates, ſo wie er uns beſchrieben wird, Eins in einem ausgezeichneten Grade zu finden glauben, nämlich die Geſchicklichkeit, ſich den Vorſtellungsweiſen Anderer anzupaſſen, und Jedem nur das zu ſagen, was er verſtehen, und ſo zu ſagen, wie er es verſtehen konnte. Dieſe Kunſt, zu verſchweigen, anzudeuten und auszuſprechen, möchte man ſchon aus den verſchiedenen Auffaſſungen, welche ſeine Lehre von ſeinen Schülern erfuhr, abnehmen können; ſie zeigt ſich aber auch in den

verschiedenen Standpunkten, von welchen er in seinen Untersuchungen ausging, bald hier, bald da anknüpfend, und macht einen wesentlichen Theil der Mischung von Ironie und Ernst aus, welche den Charakter seiner Reden bezeichnet. Wenn man bedenkt, wie er, in einem schreiblustigen Zeitalter lebend und hinlänglich unterrichtet, um seine Ansichten aufzeichnen zu können *), auch gewiß nicht ohne den Willen, seine Gedanken der Nachwelt zu bewahren, doch niemals versucht hat, das, was er über Leben und Wissenschaft gefunden hatte, in eine Schrift zusammenzustellen, oder auch nur seinen Schülern zusammenhängend mitzutheilen: so kann man wohl nicht zweifeln, daß er auf das lebhafteste davon durchdrungen war, daß ein jedes Lehren nur von der richtigen Erkenntniß über den Charakter und die Bildung des Lernenden ausgehen solle, und deswegen fingen auch alle seine Unterredungen mit dem Erforschen dessen an, mit welchem er sich unterredete. Daß hierbei immer nur einzelne Punkte und Seiten seiner Meinung hervortreten konnten, versteht sich von selbst; aber wenn deswegen zu fürchten war, daß seine Wissenschaft überhaupt nur einseitig aufgefaßt werden möchte, so mochte er sich darauf verlassen, daß für den, welcher ihn zu verstehen fähig wäre, sein ganzes Leben Erläuterung seiner einzelnen Worte sein werde.

---

*) Aristoxenos freilich (ap. Plut. de malignitate Herod. 9.) nennt ihn ἀπαίδευτον καὶ ἀμαθῆ καὶ ἀσχόλαστον; dies setze ich aber nur als Probe der Glaubwürdigkeit dieses Schriftstellers hierher. Wußte doch Sokrates Verse zu machen, eine Hymne zum Lobe des Apollon und Fabeln nach dem Aesopos. Plat. Phaed. p. 60.

Hieraus aber erhellt auch zur Genüge, wie leicht es geschehen konnte, daß seine Bestrebungen einseitig, schief und in einem ganz falschen Lichte aufgefaßt wurden; denn die Meisten sind freilich unfähig, die Lehre eines ganzen Lebens zu begreifen.

So mag es auch denen gegangen sein, welche im Gericht ihn für schuldig erkannten. Mit Recht hat man den Tod dieses Mannes immer für ein sehr bedeutsames Gewicht in der Wage seiner Wirksamkeit gehalten. — Sokrates, nachdem er viele Jahre in seiner gewohnten Weise zu Athen gelebt und gelehrt hatte, wurde wegen seiner Meinungen und seiner Lehre vor Gericht gefordert, zum Tode verurtheilt, und trank im 70. Jahre seines Alters, 399 Jahre vor Christi Geburt (Ol. 95, I.), den Giftbecher *). Wer diese Thatsache hört, und dabei den Charakter des Sokrates sich vorstellt, kann des Staunens nicht leicht sich enthalten. Wenn man aber die Sache in ihrem Zusammenhange mit allen damaligen Verhältnissen der Zeit betrachtet, so wird man sie nicht so sehr wunderbar finden. Denkt man sich freilich den Sokrates, wie er unsern Augen erscheint, von dem Lobe seiner erprobten Schüler, von dem ganzen Erfolge seiner Wirksamkeit verherrlicht, so muß man erstaunen über den Leichtsinn oder den Frevel der Volksrichter, welche ihn verdammten. Aber es ist nichts Seltenes, daß die Mitwelt verkennt, was die Nachwelt bewundert. Wir brauchen nicht weit in die Geschichte zurückzugehen, um zu finden, wie Philosophen bei ihren Zeitgenossen der Verleumdung mit Er-

*) Diog, L. II, 44; Plat. Crito p. 52 e; apol. p. 17 d.

folg bloßgestellt wurden. Die Ankläger des Sokrates waren an sich nicht sehr bedeutend; Meletos, der Hauptankläger, ein junger Dichter, Anytos, ein Demagog, und Lykon, ein Redner, diese beiden als Mitankläger, konnten eben keine große Partei gegen ihn aufstellen; sie scheinen auch weniger durch persönliche Feindschaft, als durch die Meinung, welche in ihrem Kreise galt, zur Anklage bewogen worden zu sein. Daß diese Meinung gegen den Sokrates ziemlich allgemein war, möchte man wohl aus der Art schließen, wie Sokrates von den Komödienschreibern, besonders vom Aristophanes, behandelt wurde; dies erkennt auch die Vertheidigungsrede an, welche Platon dem Sokrates in den Mund legt [1]). Die Anklage lautete dahin, Sokrates frevle, indem er die Götter, welche der Staat annehme, nicht annehme, sondern anderes neues Dämonisches einführe; er frevle auch, indem er die Jünglinge verderbe [2]). Ein jeder Punkt dieser Anklage konnte denen, welche nur aus einzelnen Aeußerungen des Sokrates urtheilten, sehr wahrscheinlich gemacht werden. Dies muß uns einleuchten, wenn wir bedenken, wie Sokrates Scherz und Ernst in seinen Reden mischte, selten seine volle Meinung aussprach, oft auch wohl Voraussetzungen gelten ließ, um nur das Unzusammenhängende oder Widersprechende in den Meinungen Anderer zu zeigen. Was den ersten Punkt der Anklage betrifft, daß Sokrates nicht an die Götter des Staats glaube: so ist sie freilich nach allen Ueberlie-

---

1) Pag. 18. 19.

2) Xenoph. mem. I, 1. nr. 1; Plat. ap. p. 24; Diog. Laert. II, 40.

ferungen, welche wir über ihn besitzen [1]), ganz ungegründet; aber bei Rechtshändeln der Art, von welcher der sokratische war, gilt mehr die allgemeine Meinung, welche über eine Classe von Leuten sich gebildet hat, als die Kenntniß der Persönlichkeit des Angeklagten. Nun hatte sich Sokrates als einen Philosophen gezeigt, deren Streit gegen die Volksreligion ziemlich allgemein war, und seine Uebereinstimmung mit dieser Art von Leuten auch in diesem Punkte wurde vorausgesetzt [2]), und wenn er auch im Lehren und im äußern Leben seine Verehrung gegen die Volksgötter zeigte, so ließ es sich doch auch nicht leugnen, daß er die Meinung, von welcher viele der frühern Philosophen zur Verwerfung der Vielgötterei geführt worden waren, theilte, daß nämlich ein höchster Gott über alle menschliche Dinge gebiete. Wer nun hierauf sah und bemerkte, wie in der sokratischen Schule viele rohe Vorstellungen über das Göttliche bekämpft wurden, auch selbst Schüler des Sokrates zur Verachtung der Volksreligion gekommen waren, der konnte bei unzulänglicher Kenntniß des sokratischen Wesens und bei Abneigung gegen das Treiben der Philosophen und Sophisten wohl zu der Meinung geführt werden, daß alles Reden des Sokrates über die Götter des Staats und alle Verehrung, welche Sokrates diesen zollte, nur aus Nachgiebigkeit gegen die Meinungen des Volks oder aus einer andern Art von Heuchelei stamme. Der zweite Anklagepunkt, daß Sokrates

---

1) Man müßte denn die Wolken des Aristophanes in diesem Punkt für einen wahrhaften Zeugen ansehen.

2) Plat. ap. p. 18. 23. 26. 28.

neues Dämonisches einführe, stützte sich auf die seltsame Weise, wie er davon zu sprechen pflegte, daß ihm etwas Dämonisches geschehe [1]). Dies war allerdings auch aus alterthümlicher Ansicht von der Religion zu erklären; aber daß es zu Misverständnissen die nächste Veranlassung geben mußte, das haben ja wohl auch hinlänglich die mancherlei Meinungen gelehrt, welche in späterer Zeit über das Dämonion des Sokrates geherrscht haben. Aber der dritte Satz der Anklage, daß er die Jünglinge verderbe, war wohl derjenige, welcher das meiste Gewicht in der Meinung der Richter hatte. Das Verderben, welches man meinte, war die Entwicklung einer neuen Sitte, einer neuen Bildung und Erziehungsweise, welche Sokrates zwar nicht allein machte, welche aber zu seiner Zeit und nicht ohne bedeutende Mitwirkung von seiner Seite sich erzeugte. Schon früher haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß jetzt ein Kampf sich entwickelt hatte zwischen dem Altväterlichen und der Gesinnung einer neuen Zeit, und daß sich nach der Veränderung der sittlichen Bestrebungen auch eine Umbildung der Erziehung ergeben mußte, wie sich dies zuerst an dem Beifall beurkundete, welchen die Sophisten als Lehrer gewannen [2]). Nun wurde Sokrates auch als ein solcher Lehrer der neuern Art angesehen [3]), und man

---

1) Plat. Euthyphr. p. 3; Xenoph. ap. 12.

2) Denkmale dieses Kampfes sind uns erhalten worden besonders in den Komödien des Aristophanes, von der andern Seite in den Schriften des Platon, in welchen jedoch schon ein Vergleich zwischen beiden Parteien versucht wird. S. besonders den Anfang des Laches.

3) S. Süvern über die Wolken des Aristophanes S. 24. f.,

kann nicht leugnen, daß er es wirklich war, indem er die philosophische Entwicklung des Geistes als die wahre Vollendung menschlicher Bildung ansah. Diese gedachte er als Heilmittel gegen die Gebrechen der Zeit zu gebrauchen, während die Gegner der neuern Erziehung in der Philosophie und in dem wissenschaftlichen Kram den nagenden Krebsschaden witterten, und in der That die vorgeschrittene Zeit auf ihren frühern Standpunkt zurückdrehen wollten. Nun kam hinzu, um diese Partei noch mehr zu reizen, daß man jetzt nach Beendigung des peloponnesischen Krieges und nach Vertreibung der dreißig Tyrannen das Unglück, welches die Verwilderung der Sitten über Athen gebracht, stärker zu fühlen begann, und daß zwei der Männer, welche dem athenischen Volke die größesten Uebel bereitet hatten, Alkibiades und Kritias *), in genauerem Umgange mit dem Sokrates gewesen waren. Nachdem man nun in der Staatsverwaltung zur solonischen Verfassung einigermaaßen zurückgekehrt war, mochte man auch in der Erziehung das Alte wiederherzustellen streben,

---

welche Schrift überhaupt über das Verhältniß des Sokrates zu seiner Zeit zu vergleichen ist. Daß gegen den Sokrates eine sehr verbreitete Meinung und nicht bloß eine plötzliche Aufwallung oder eine beschränkte Feindschaft war, ersieht man daraus, daß Xenophon noch über 5 Jahre nach der Verurtheilung des Sokrates seine Denkwürdigkeiten zur Vertheidigung seines Lehrers zu schreiben für nöthig hielt. Ueber die Zeitrechnung s. Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenoph. exercuisse fertur, p. 19.

*) Xenoph. mem. I, 2. nr. 12; Aeschin. contra Timarch. p. 24. Steph. Auch Theramenes kann vielleicht hierher gezählt werden. Diod. Sic. XIV, 5.

und zu diesem Zwecke mußte Sokrates fallen [1]). Aus allem diesem sieht man nun wohl, daß genug Scheinbares vor Richtern, welche der allgemeinen Meinung folgten, gegen den Sokrates gesagt werden konnte. Auf seine Rechtschaffenheit kam es nicht an; genug, wenn er der Partei gefährlich schien. Daß man darauf schnell seinen Tod beschloß, das kann nicht befremden in einer Zeit, von welcher Thukydides sagt, daß sie Leidenschaftlichkeit mehr als Besonnenheit, Klugheit mehr als Rechtschaffenheit geschätzt habe, und von einem Volke wie das athenische, welches heftige Beschlüsse zu fassen liebte. Unter den vielen Gräueln, welche das freie Volk Athens in Parteiungen beschlossen hat, kann die Verdammung des Sokrates nur als ein Geringes erscheinen.

Bei solchen Verhältnissen, und wenn man überdies bedenkt, daß Sokrates in seiner Vertheidigungsrede nicht nach Art anderer Angeklagten dem Volke Mitleiden durch Klage und Beifall durch Schmeicheleien abzugewinnen suchte, sondern im stolzen Bewußtsein seiner Unschuld, ohne Furcht vor dem Tode, vielleicht im Verlangen nach ihm [2]), kühn den Richtern trotzte, und statt süßer Worte bittere Lehren vernehmen ließ, kann man sich nicht wundern, daß er für schuldig erkannt wurde; auch scheinen sich die Zeitgenossen nicht darüber gewundert zu haben,

---

1) Die Richter über den Sokrates werden daher auch als solche bezeichnet, welche vor den Dreißig geflohen, und nachher die Dreißig verjagt hatten. Plat. ap. p. 21. Diesen Demokraten mochte Sokrates auch wohl als Aristokrat erscheinen. Vergl. Xenoph. memor. IV, 6. nr. 12; Plat. Menex. p. 238.

2) Xenoph. apol. Socr. 5 sq; Mem. IV, 8 nr. 6 sqq.

sondern nur dies war ihnen auffallend, daß er nur durch eine Mehrheit von fünf oder sechs Stimmen unterlag [1]). Ja vielleicht hätte er noch der Todesstrafe entgehen können, wenn er in der Abschätzung seiner Strafe sich hätte demüthigen wollen; aber er verschmähte es, sich abzuschätzen, weil dies heißen würde, sich für schuldig erkennen [2]), und dieser Stolz des Verurtheilten entrüstete die reizbaren Athener so sehr, daß achtzig von den Richtern, welche vorher für seine Unschuld gestimmt hatten, jetzt für seinen Tod stimmten. Hierin sieht man nun allerdings, daß auch ein vorübergehender Zorn auf sein Todesurtheil einwirkte, und man darf daraus schließen, daß dem mächtigen Vorurtheil, welches ihm entgegen war und entgegen sein mußte, doch der Ruf seines rechtschaffenen Wandels ein großes Gegengewicht entgegensetzte. Als Sokrates zum Tode verurtheilt war, hielt er noch eine kurze Anrede an seine Richter [3]), in welcher er zuletzt seine Verachtung des Todes ausdrückte. Platon läßt ihn zum Schluß die erhabenen Worte sagen: „Doch nun ist es Zeit zu gehen, mir um zu sterben, euch um zu leben;

---

1) Plat. apol. p. 24; 36.

2) So erzählt es die Apologie (25.), welche wir unter dem Namen des Xenophon besitzen. Die Art, wie Sokrates nach der platonischen Apologie sich abschätzte, ist einer Nicht-Abschätzung gleich zu achten. Vergl. Cic. de orat. I, 54; Diog. L. II, 41. 42.

3) Es scheint dies nicht gewöhnlich gewesen zu sein, wird aber in den beiden Apologien erzählt, welche seinen Rechtshandel uns veranschaulichen, freilich auf sehr verschiedene Weise, wie sie denn beide wohl nur einzelne Gedanken wiedergeben, welche Sokrates geäußert hatte.

wen aber von uns beiden das bessere Loos trifft, ist Allen verborgen, außer nur Gott."

Nach seiner Verurtheilung lebte Sokrates noch dreißig Tage wegen des Festes der Theorie, welches eben gefeiert wurde und bei welchem kein Verurtheilter hingerichtet werden durfte. Diesen Zeitraum brachte er im Gefängnisse meistens in Gesprächen mit seinen nächsten Freunden zu. Einer seiner ältesten Freunde, Kriton, welcher für ihn Bürgschaft geleistet, hatte alles dazu vorbereitet, daß er sicher entfliehen könnte; aber er wies dies von sich und zog vor, den Gesetzen gehorsam zu sterben. Platon hat dies Gespräch mit dem Kriton und die letzte Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden aufgezeichnet, unstreitig nicht wie sie gehalten worden, denn Platon war selbst nicht zugegen, aber doch mit einzelnen Zügen geschmückt, welche die Eigenthümlichkeit des Sokrates bezeichnen und wahrscheinlich aus den Erzählungen seiner Freunde entnommen waren. Es ist eins der rührendsten, aber auch eins der erhebendsten Beispiele, ihn die letzten Stunden seines Lebens mit seinen Freunden zubringen zu sehen, sie unterrichtend und zuletzt ermahnend, seinen Lehren gemäß zu leben. Dies werde ihm der beste Dank sein. Kriton versprach es im Namen seiner Freunde, und man kann sich denken, welchen Eindruck dies auf alle Gegenwärtige machte. Seine letzten Reden handelten von der Unsterblichkeit der Seele und daß der Tod nichs anderes als eine Veränderung des Aufenthalts sei; daß diese ihm glücklich geschehe, flehte er die Götter an. Seine weinenden Freunde tröstete er, als er schon den Giftbecher getrunken hatte, und in der erhabenen Ruhe seines Geistes, welche alle

seine Worte beurkunden, sieht man, wie ihn wahrhaft die Philosophie, welche er als Sehnsucht nach dem Tode schilderte, ergriffen hatte. Seine letzten Worte waren: „Kriton, dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig; wohlan, gebt ihm denselben und vernachlässigt es nicht!" Er wollte damit anzeigen, daß der Tod die letzte Genesung sei *).

So starb dieser seltene Mann. Den Samen seiner Wissenschaft hat er in Anderer Seelen zurückgelassen und da hat er fruchtbare Wirkung gehabt; Andere haben seine Lebensweise nachahmen, vielleicht zu noch höherer Vollkommenheit des Sittlichen gelangen wollen; aber man sagt vielleicht nicht zu viel, wenn man, eingestehend, daß unter den spätern Griechen in einzelnen Zweigen Vortrefflicheres geleistet worden, behauptet, keiner seiner Nachfolger habe diese schöne Mischung menschlicher Bestrebungen zu solcher Uebereinstimmung vereinigt und sei in Besonnenheit und Begeisterung, in Leben und in Wissenschaft so gleichmäßig gewesen, als Sokrates. In den Zeiten, in welchen die handelnde Kraft eines Volkes zu ermatten beginnt und als Ergebniß geistiger Anstrengung das wissenschaftliche Bewußtsein zurücklaßt, pflegt es zu geschehen, daß in ausgezeichneten Menschen die rein menschlichen Bestrebungen mit gleicher Frische auf das Handeln, wie auf das Wissen gerichtet sich finden. Später zeigt sich selten solche Vollendung.

---

*) Dies ist die wahrscheinlichste Auslegung. Man vergl. Platon's Phädon, besonders den Anfang und das Ende.

Um den Charakter des Sokrates in seiner ganzen Eigenthümlichkeit anschaulich zu machen, müssen wir noch einige Züge desselben erwägen. Sokrates war ganz ein Grieche, wie in Tugenden, so in Fehlern. Daher erscheint ihm die Sittlichkeit immer in Beziehung zu dem Politischen. In den streitsüchtigen Zeiten, in welchen er lebte, mußte es als nothwendig erscheinen, sich selbst gerüstet zu halten gegen seine Feinde und auch Andern Beistand gegen die ihren leisten zu können. Deswegen ist dem Sokrates die wahre männliche Tugend die Kraft, seinen Freunden so viel als möglich zu nützen und seinen Feinden so viel als möglich zu schaden *). Dadurch sollte zwar nicht eine edle Gesinnung und ein gesetzmäßiges Betragen auch gegen die Feinde ausgeschlossen werden, doch leuchtet dabei die Einsicht keineswegs hindurch, daß jede Feindschaft nur als ein vorübergehendes Uebel behandelt werden solle. Diese Ansicht des Lebens herrscht nun auch durchaus in dem Betragen des Sokrates gegen seine Feinde; denn obgleich er sich sehr leidend gegen ihre Angriffe verhielt und nichts Gesetzwidriges gegen sie unternehmen wollte, so sieht man doch in den Vertheidigungsreden, welche ihm in den Mund gelegt werden, daß er nicht eben in milder Gesinnung von ihnen schied. Das vorherrschend Politische in seiner Tugend zeigt sich auch

*) Xenoph. mem. II, 2. nr. 2; 3. nr. 14; hier ist nur von Kriegsfeinden die Rede; aber II, 6. nr. 35. auch von andern Feinden. Dankbarkeit gegen die Kriegsfeinde wird in der zuerst angeführten Stelle empfohlen. Cf. Arist. rhet. II, 23. καὶ διὸ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως εὖ παθόντα ὥσπερ καὶ κακῶς.

in seiner Liebe zu seiner Vaterstadt [1]) und in dem etwas trotzigen Freiheitssinn, welcher ihm nicht erlaubte zum Tyrannen Archelaos zu gehen, weil er ihm nicht Gleiches mit Gleichem vergelten könne [2]). Bei dieser politischen Tugend tritt nun das häusliche Leben sehr zurück; die berüchtigte Bösartigkeit der Xantippe, seiner Frau, gegen ihren Mann und ihre Kinder [3]) läßt uns ein nicht ungestörtes Familienleben ahnen, und wenn man bemerkt, daß Sokrates seine häuslichen Angelegenheiten vernachlässigte, seiner Philosophie allein lebte [4]) und seiner Frau und seinen Kindern eben keine große Aufmerksamkeit erwies [5]), so möchte man sich wohl für berechtigt halten, ihm ganz im Charakter des griechischen Alterthums eine geringere Beachtung des Familienlebens als der öffentlichen Angelegenheiten zuzuschreiben.

Zu der alterthümlichen Farbe seines Charakters gehört auch die Art seines Umgangs mit jüngern Freunden. Wir wissen, daß diese ihm oftmals zum Vorwurf gemacht

---

1) Plat. ap. p. 30.

2) Arist. l. l.

3) Xenoph. symp. II, 10. *χαλεπωτάτη γυναικῶν*; memor. II, 2. Sie wird als bösartig geschildert und bedient sich arger Schmähreden gegen ihren Sohn, doch ist sie nicht *κακονοῦς* gegen ihn. Die Schilderung der gegen ihren Mann unwilligen Frau, weil er mit den Staatsgeschäften sich nicht befassen will und ihr auch nicht viel Aufmerksamkeit beweist, b. Plat. de rep. VIII. p. 549, hat so eigenthümliche Züge, daß ich mich nicht enthalten kann, darin eine Anspielung auf die Verhältnisse des Sokrates zur Xantippe zu muthmaaßen.

4) Plat. ap. p. 23.

5) Xenoph. symp. l. l.; Plat. Phaed. p. 60.

worden ist als unanständig und unsittlich [1]); seine Freunde jedoch haben ihn offen gegen den Schein vertheidigt, welchen seine Vertraulichkeit mit schönen Jünglingen und die Art, wie er sich als ihren Liebhaber zu bekennen pflegte, gegen ihn erregen mochten. Daß Sokrates zu wohlgebildeten Jünglingen sich hielt, lag in seinem Bestreben, das heranwachsende Geschlecht zu bilden, weswegen auch von ihm gesagt wird, jeder in der Blüthe des Alters Stehende sei ihm als schön erschienen; es mochte jedoch dabei auch das Wohlgefallen an körperlicher Schönheit und die Meinung, daß der Körper der Ausdruck der Seele sei, zum Grunde liegen. Wenn er sich aber als einen Liebhaber der Schönen bekannte, so war dies theils Ironie, theils der Ausdruck der allgemeinen Lust, welche er an lernbegierigen Jünglingen hatte, in ihnen die Hoffnung künftiger Zeiten erblickend. Dies zeigt sich denn überhaupt als der alterthümlichen Sitte angemessen, in welcher bei dem Zurücktreten der Frauenliebe das Verhältniß der männlichen Jugend zum männlichen Alter einen zartern, aber darum auch zur Ausartung geneigten Charakter angenommen hatte [2]).

---

1) Die Quelle dieses Vorwurfs scheint die dem Aristippos untergeschobene Schrift *περὶ παλαιᾶς τρύφης* gewesen zu sein. Cf. Luzac de digamia Socr. p. 108.

2) Man vergleiche besonders Xen. mem. IV, 1. nr. 2; conv. VIII. nr. 22; Plat. conv. p. 216 sq.; Charm. p. 154. Man muß bemerken, daß die Knabenliebe bei den Alten zum Theil die Stelle einnahm, welche bei uns die Empfindsamkeit und die Galanterie gegen das zweite Geschlecht erfüllt. Eine jede Vergleichung hinkt; wer weiß dies nicht? Aber man sieht wohl, daß Sokrates dieser

Wenn man aber die Eigenthümlichkeit des Sokrates in ihrem rechten Lichte auffassen will, so muß man das bewegende Princip seines Lebens hauptsächlich in seiner alterthümlichen Religiosität erkennen. Zweies vornehmlich macht eine ausgezeichnete Erscheinung aus diesem Manne, welches sich selten in einem so hohen Grade vergesellschaftet findet, ein von lebhaften und starken Gefühlen erregtes Gemüth und die Besonnenheit, welche sein Leben beherrschte. Zuweilen zwar scheint es, als wenn seine Gefühle ihm zu mächtig geworden wären. So geschah es ihm wohl, daß, wenn er zum Gastmahl ging, irgend ein Gedanke ihn so lebhaft ergriff, daß er plötzlich stehen blieb, bis die übrigen Gäste die Hälfte der Mahlzeit vollbracht hatten [1]), oder gar, daß er mitten im Geräusche des Feldlagers in Nachsinnen versunken von einem Morgen bis zum andern an derselben Stelle feststand, bis die Sonne aufging, an welche er sodann sein Gebet richtete [2]). Dies sind Ausbrüche einer gewaltig von ihrem Gegenstande gefesselten Seele, welche wohl einer Abwesenheit oder Entrückung der Seele ähnlich sehen; doch meistens wußte er solche Regungen zu bemeistern, und ironisch pflegte er sich über alle die Zustände auszulassen, in welchen der Geist nicht ganz bei sich und seinen Verhältnissen ist [3]). Wer wird nun daran zweifeln, daß er

---

Elemente der Sitte in seiner Weise und zu seinen Zwecken sich bedienen konnte.

1) Plat. conv. p. 174. sq.

2) Ib. p. 220.

3) Die vorherbeschriebenen Zustände würden die Alten unter den

die Zeiten, in welchen er von seinem lebendigen Gefühle ergriffen war, nicht wegen des Gefühls, welches in ihnen herrschte, tadeln wollte, sondern nur wegen des Uebergewichts, welches das Gefühl seiner Besonnenheit abgewonnen hatte? Wer es wollte, der blicke nur auf die Meinung, welche Sokrates von seinem dämonischen Zeichen hatte [1]). Dieses Zeichen, welches ihm von Jugend auf geschah und besonders häufig in der letzten Zeit seines Lebens, mahnte ihn ab von mancherlei Handlungen, welche er zu unternehmen im Begriff war, woraus sich denn auch anderes über das, was er zu thun habe, schließen ließ [2]); es bezog sich dieses Zeichen auch auf die Handlungen Anderer und wurde von dem Sokrates angesehen als eine besondere, ihm eigene Gabe der Götter, welche er jedoch auch Andern nicht absprach, als eine innere Stimme, über welche keine weitere Auskunft zu geben sei [3]). Wenn nun jemand hierunter eine eigen-

---

Begriff der Manie gefaßt haben. Die Manie aber ist dem Sokrates der Weisheit, der klaren Einsicht entgegengesetzt. Xen. mem. III, 9. nr. 6. Dahin gehört auch der Enthusiasmus. Plat. ap. p. 22. cf. Nitzsch Plat. Io proleg. c. 4.

1) Gegen die Meinung Späterer, daß Sokrates sich einen besondern Dämon oder Genius zugeschrieben habe, verweise ich auf Schleiermacher's Anm. zu s. Uebersetz. der plat. Apologie S. 432. f. Vergl. Plat. Euthyphr. p. 3; Phaedr. p. 242; Euthydem. p. 272 e; apol. p. 40.

2) Auf diese Weise lassen sich die verschiedenen Ueberlieferungen über diesen Gegenstand beim Platon und beim Xenophon vereinigen. Man s. Xen. mem. I, 1, nr. 4; Plat. ap. p. 31. und die Ausleger zu diesen Stellen.

3) Xenoph. ap. 12; Plut. de gen. Socr. 20. Von den Prophezeiungen des Sokr. s. Xen. mem. I, 1. nr. 4; ap. 13; Cic.

thümliche Reizbarkeit seines Gefühls, welche sich als Ahnungsvermögen aussprach, verstehen will, so wird er nicht weit vom Ziele getroffen haben; nur muß er nicht glauben, daß er dadurch den Sokrates gegen den Vorwurf des Aberglaubens vertheidigen könne. Denn seine Meinung von dem dämonischen Zeichen verbindet sich auf das Genaueste mit seiner Verehrung nicht nur Gottes, sondern auch der Götter, wie sich darin offenbart, daß er überhaupt die Mantik empfiehlt, als Ergänzung für unsere Unwissenheit über zukünftige und ungewisse Dinge [1]), daß er dem Xenophon räth, über seine Unternehmung nach Asien den delphischen Gott um Rath zu fragen [2]), daß er Traumerscheinungen zu trauen geneigt ist [3]) und den Göttern des Hauses und des Staates fleißig opfert und zu opfern empfiehlt [4]). In diesem Aberglauben ist nun zweierlei wohl zu unterscheiden, das, was ihm aus den Meinungen seines Volkes überkommen war, und das, was aus seinen eigenen Erfahrungen sich ihm

---

de div. I, 54. Xenophon sagt, alle seine Prophezeiungen wären eingetroffen; Cicero führt die Schrift eines gewissen Antipatros, wahrscheinlich des Stoikers von Tarsos, an, in welcher die Prophezeiungen des Sokr. gesammelt waren. Es finden sich deren in dem pseudo-platonischen Theages S. 128. c. f. Neuere haben in dem dämonischen Zeichen die Stimme des Gewissens wiedererkennen wollen; darauf führen aber die Ueberlieferungen nicht.

1) S. besonders Xen. mem. I, 1. nr. 6. sq.

2) Xen. anab. III, 1. Xenophon giebt hiervon freilich einen andern Grund an.

3) Plat. Phaed. p. 60, e; Crito p. 44; ap. p. 33.

4) Eine recht feierliche Versicherung seines Glaubens an die Götter findet sich Plat. ap. p. 35.

gebildet hatte; es ist Aberglaube in beiden Richtungen, aber sehr ehrwürdiger Aberglaube. Denn, was die erste Richtung betrifft, wer, in alterthümlichen Ueberlieferungen seines Volkes auferzogen, an ihnen festhält, so lange nicht Besseres an ihrer Stelle sich darbietet, und so weit die Entwicklung seiner Vernunft nicht widerspricht, der erscheint uns lobenswerther als der leichtsinnige oder voreilige Spötter. Was aber das dämonische Zeichen des Sokrates betrifft, so hat es mit seinem übrigen Aberglauben den guten Grund in seinem Glauben an den Beistand, welchen die Götter der unzulänglichen Kraft der Guten gewähren [1]), und in der gewissenhaften Aufmerksamkeit, welche er auf die Regungen seines Innern wandte [2]). In diesen mußte er bei der Fülle seines Gemüths manches Unwillkürliche und Unbewußte finden, welches er, über alles nachzudenken gewohnt, da er es nicht von sich selbst ableiten konnte, auf einen göttlichen Ursprung zurückführte und als das Zeichen ansah, welches die Götter den Guten zu gewähren geneigt seien. Dies sieht man am meisten daraus, daß er beim Xenophon [3]) den Euthydemos ermahnt, er solle nur nicht dahin streben, die Gestalten der Götter selbst zu sehen, sondern sich begnügen, ihre Werke erkennend sie zu verehren, und dann werde er wohl finden, daß er mit dem dämonischen Zeichen Recht habe; wobei er denn offenbar voraussetzt,

---

1) Xenoph. mem. IV, 7. nr. 10; Plat. ap. p. 40. bis zu Ende.

2) Xenoph. mem. IV, 3. nr. 13.

3) L. l.

daß in jeder frommen und auf die äußere Erscheinung verzichtenden Seele dieses göttliche Zeichen sich darthun werde. Aber sorgfältig suchte Sokrates zu verhüten, daß nicht das gläubige Vertrauen auf den Beistand und die Eingebungen der Götter zerstörend oder verwirrend in das vernünftige Leben der Menschen eingreife; denn eben so wenig, lehrte er, sind die bei Sinnen, welche bei Dingen menschlicher Einsicht Götterspröche verlangen, als die, welche allein mit menschlicher Einsicht alles leiten wollen [1]).

Wenn man nun sieht, wie diese religiösen Regungen, auf alten Ueberlieferungen und innerem Gefühle gegründet, das ganze Leben des Sokrates durchdringen, so kann man wohl nicht daran zweifeln, daß Platon die Gesinnung des Sokrates mit voller Wahrheit wiedergab, wenn er ihn in der Vertheidigungsrede sagen läßt, daß sein Geschäft, die Menschen zu prüfen, zu ermahnen und anzuregen, ihm als ein vom delphischen Gott bestimmter Beruf erschien, von welchem er eben so wenig weichen dürfe, als der Krieger von seinem Posten. Dafür berief er sich nicht nur auf Träume und andere Zeichen, durch welche ein göttliches Geschick verkündet wird, sondern auch auf den Ausspruch des delphischen Gottes selbst, dem Chärephon, seinem Jugendfreunde, ertheilt, daß Sokrates der weiseste der Menschen sei [2]), einen Ausspruch, welchen er sich nicht anders zu erklären wußte, als durch die Annahme, der Gott habe dadurch andeuten wollen,

1) Xen. mem. I, 1. nr. 9.

2) Plat. ap. p. 21; 33.

die menschliche Weisheit sei überhaupt von geringem Werthe und der weiseste sei der, welcher ihren geringfügigen Werth erkannt habe. So lebte nun auch Sokrates, von diesem göttlichen Rufe getrieben, und daß er ihm Ernst war, hat er durch sein ganzes Leben und am meisten durch seinen Tod bewiesen. Wir aber dürfen hinzusetzen, daß auch hierin seine Einsicht in die Geringfügigkeit der menschlichen Weisheit sich bewährt hat, indem ihn wohl ein göttlicher Beruf trieb, aber ein göttlicher Beruf, welchen er selbst nicht kannte; denn die Wirkung seines Lebens ist nicht ohne göttliche Schickung, aber auf eine ganz andere Weise ist sie ausgeschlagen, als er selbst geahnt hat. Er gedachte, durch das Wissen auf das sittliche Leben zu wirken, aber er hat nur die eine Hälfte seines Strebens erreicht, indem er von der Betrachtung des sittlichen Lebens aus auf das Wissen gewirkt hat.

Wenn wir uns nun von der Schilderung seines Lebens und seines Charakters zu der Untersuchung seiner Lehren wenden, so finden wir uns dabei in einer unerfreulichen Lage, indem die Zeugen über sein Leben viel zuverlässiger sind, als über seine Philosophie *). Des Xenophon Denkwürdigkeiten des Sokrates, welche unter den übrigen Schriften dieses Mannes über den Sokrates am meisten einen geschichtlichen Werth haben, befriedigen über seine Philosophie sehr wenig, indem der Mann, welcher wohl zuweilen auf die Philosophie einen misbilligen-

*) Vergl. Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosophen, in den Abh. der Berl. Akad. d. W. 1814—15. S. 39. f.; Brandis Grundlinien der Lehre des Sokr. im Rheinischen Archiv I, 1. St. S. 118 f.

den Blick wirft [1]) und so gar nicht auf das Erklären der Begriffe, den Mittelpunkt der sokratischen Wissenschaft, sich versteht [2]), nicht im Stande war, ein gültiger Abschätzer sokratischer Philosophie zu sein. Platon's Schriften ferner in ihren wissenschaftlichen Theilen können uns auch an und für sich nicht als Führer zur Einsicht in die sokratische Lehre dienen, weil sie das Platonische vom Sokratischen zu sondern keine Anweisung geben, außer nur selten in einzelnen hervorgehobenen Bemerkungen. Nun bleibt noch das Zeugniß des Aristoteles übrig, welches über die wissenschaftlichen Bestrebungen des Sokrates einiges sehr Bemerkenswerthe verbürgt, aber doch nicht überall ausreichen will, um uns den ganzen Umriß sokratischer Philosophie erkennbar zu machen. Wenn wir nun bei dieser Beschaffenheit der Zeugnisse um die Bedeutung des Sokrates für die Geschichte der Philosophie in Verlegenheit sind: so kann uns aus derselben allein ein Verfahren ziehen, welches sichtend zugleich und vergleichend die drei angegebenen Schriftsteller benutzt, jeden nach seinem eigenthümlichen Werthe. Xenophon und Aristoteles müssen dabei zu Grunde gelegt werden, da beide wenigstens nicht zu viel geben, aber wohl zu wenig, Aristoteles, weil er als der Spätere nicht mehr Alles sicher zu bestimmen weiß, oder weil er nicht mehr mitzutheilen für gut findet, Xenophon, weil er bei dem apologetischen Zwecke seiner Schrift den Sokrates in keinem

---

1) Vergl. d. Stellen b. Sturz lex. Xenoph. unter *φιλόσοφος* und *σοφιστής*.

2) Xen. mem. IV, 6.

andern Lichte darstellen mag, als in dem, in welchem er ihm als ein lobenswerther Mann erschienen war, d. h. in dem Lichte seiner Bestrebungen für das handelnde Leben. Haben wir nun auf diesem Wege einen Grund für die Erkenntniß der sokratischen Philosophie gewonnen, so wird sich mit Hülfe des Platon weiter bauen lassen; denn Aristoteles bietet uns wenigstens zum Theil sichere unterscheidende Kennzeichen für das Sokratische und das Platonische dar, und Xenophon bei seiner beschränkten Ansicht konnte doch, indem er die Gespräche des Sokrates in seinem Gedächtnisse auffrischte, nicht umhin, manches auffallenden und merkwürdigen Wortes sich zu erinnern, welches er vielleicht selbst nicht ganz begriffen hatte, welches aber uns, wenn wir es mit Platon's Aeußerungen vergleichen, eine weitere Aussicht und tiefere Einsicht in die sokratische Denkart verstattet. Auf solche Weise werden wir denn zu beachten haben, wo Platon sich selbst beschränkt und sich begnügt, in den sokratischen Grenzen zu bleiben, aber auch, wo er von einer sokratischen Lehre zu weiteren Folgerungen fortschreitet. Gestehen wollen wir aber auch, daß bei diesem Geschäfte der Geschichtforscher zu seinem eigenen Misbehagen manchesmal sich genöthigt sieht, mehr seinem kritischen Takte zu vertrauen, als sicheren Zeugnissen. Solcher Art ist unsere Untersuchungsweise über diesen Gegenstand, unsere Darstellungsweise wird aber eine andere sein müssen.

Nachdem man in den ersten Entwicklungen der Philosophie fromm und mit heiliger Wahrheitsliebe geforscht hatte, war allmälig der Zweifel mehr und mehr Herr der Gemüther geworden, und zuletzt hatte der Zweifel an die

Wahrheit selbst keck sein Haupt zu erheben gewagt. Zuerst war die heilige Scheu vor dem Geltenden, vor dem Gesetz, vor dem Ansehn der Götter durch die Philosophen gesunken, und doch waren dieser Lehren nicht geeignet gewesen, etwas Festeres zu geben; sie zerstörten den Glauben, und an seine Stelle gaben sie keine wissenschaftliche Ueberzeugung. Vorherrschend auf die Erforschung der Natur und ihrer Gründe gerichtet, beschäftigten sie sich nur wenig mit dem Geistigen oder ließen es wenigstens nicht genug in seinem Gegensatz gegen das Natürliche hervortreten, und dadurch vernachlässigten sie das, worin der Mensch die Begründung seines Lebens und seiner Wissenschaft finden mag; überdies waren sie unter sich uneinig und, von einseitig ergriffenen Standpunkten ausgehend, setzten sie den, welcher sich ihren Untersuchungen hingab, in einen künstlichen Zwiespalt mit sich selbst *). Man kann sich daher nicht wundern, daß, indem die Staatsverhältnisse ein dem wissenschaftlichen Zweifel ähnliches Bild der wankenden Sitte darboten, das Ergebniß dieser Bildung in die sophistische Kunst umschlug, eine Kunst, erbaut auf der Meinung, die Wahrheit sei doch für den Menschen nicht, mit dem Scheine der Wahrheit möge er spielen; der sei der größeste Weise, welcher sich aller Hoffnung auf die Wahrheit entschlagen habe und nur Andern seine eigene Leere in künstlerischen Formen vorzuspiegeln die Gewandtheit besitze. Aus diesem Abgrunde der Leerheit gab es nur einen Ausweg; man mußte an dem Gewissesten im Menschen sich halten, an dem

*) Cf. Xen. mem. I, 1. nr. 14.

sittlichen Gebot; die Ueberzeugung von der sittlichen Ordnung und von der Wahrheit in ihr mußte man der Sophistik entgegensetzen, wenn man sie mit Erfolg bekämpfen wollte. Diese Aufgabe hat Sokrates gelöst. So wie wir auch zu andern Zeiten sehen, daß, wenn alles wankend zu werden droht, der Mensch nur seine sittliche Bestimmung sich zum Bewußtsein zu bringen braucht, um darin die Gewißheit des Geistes zu finden, welche zum Leben nothwendig ist: so sehen wir auch, wie dadurch, daß Sokrates an diesem Punkte festhielt, die Wissenschaft gegen den sophistischen Schein sich wieder Bahn gebrochen hat.

Von diesen Betrachtungen ausgehend, werden wir es uns erklären können, warum wir meistens den Sokrates mit Untersuchungen über das Sittliche beschäftigt finden, so daß Xenophon und Platon und überdies das ganze Alterthum darin übereinstimmen, Sokrates habe besonders das Verdienst, die ethischen Untersuchungen angeregt zu haben, die physischen Lehren dagegen habe er nur in seiner Jugend mit Fleiß betrachtet, nachher aber vernachlässigt, in der Meinung, entweder daß sie die menschliche Fassungskraft überschritten oder daß sie doch nur geringeres Gehaltes wären*). Wir finden hierin die allgemeine

*) Hauptstellen sind Xen. mem. I, 1. nr. 11. sqq.; IV, 7. nr. 2 sqq. Xenophon sagt hauptsächlich, Sokrates habe behauptet, daß es den Menschen nicht möglich sei, die Wissenschaft der Natur zu finden; nachher aber giebt er zu, Sokrates habe die Wissenschaft von der Natur in einem gewissen Grade dem gebildeten Menschen für nöthig erachtet; wenn nun ferner Xenophon ib. IV, 5. nr. 10 sq. versichert, Sokr. sei hauptsächlich darauf ausgegangen, alle Dinge nach ihren Arten und Gattungen zu ordnen, so möchte man sich

Bemerkung bestätigt, daß fast ein jeder kräftige Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit mit einem Elemente des Streites versetzt sich findet, welches frühern Bestrebungen ihr volles Recht kaum zu gewähren im Stande ist. So erscheint er gegen diese gehalten wie ein Rückschritt und wie ein einseitiges und willkürliches Abbrechen von dem früher eingeschlagenen Entwicklungsgange. Auch das erste Auftreten der sokratischen Philosophie ist von diesem Scheine nicht frei, und ihm mehr als billig vertrauend hat man den Sokrates nicht selten verkannt, als sei er nur von dem Standpunkte seiner Eigenthümlichkeit zu den Meinungen gekommen, welche doch die Allgemeinheit der Wissenschaft im Grunde genommen erschüttert hätten *).

---

kaum entschließen können, diesen nicht recht zusammenhangenden Behauptungen vollen Glauben zu schenken. Mit mehr Sicherheit folgt man dem Platon, nach welchem Sokr. die Untersuchungen über die Natur nur in der Art ablehnte, wie sie gewöhnlich betrieben würden und mehr zur Verwirrung des Verstandes, als zur Aufklärung desselben dienten. Phaed. p. 96. sq.; de rep. VII. p. 529. In der letzten Stelle finden wir ganz die Meinung des Sokr. über die Naturphilosophie. Platon läßt ihn die Naturphilosophie seiner Zeit tadeln, weil sie uns nicht aufwärts, sondern niederwärts blicken lehre, d. h. auf das Sinnliche, nicht auf die göttlichen Dinge die Aufmerksamkeit richte. Gegenstand seiner Polemik war die atheistische Naturphilosophie. Eine andere Naturphilosophie trieb er selbst, wie wir später nach dem Xenophon und Platon sehen werden. Cf. Plat. de leg. XII. p. 966; 967. Brandis im Rh. Mus. I, 1. S. 131.

*) In diesem Sinn ist neuerlich auch die Richtung des Sokrates im Ethischen gedeutet worden. S. Rötscher's Aristophanes und sein Zeitalter S. 246 f. u. 388 f. Wir werden später Gelegenheit nehmen, die Ansicht, daß Sokrates Gesetz und Sitte gegen seine subjective Meinung verachtet habe, zu widerlegen. Rötscher, indem er ihm diese Meinung beilegte, dabei aber doch im Kriton des Pla-

Doch wir dürfen uns von diesem Scheine nicht täuschen lassen. Das, was man für eine einseitige Richtung des Sokrates auf das Ethische gehalten hat, beruht, wie schon zuvor angedeutet worden ist, nur darin, daß die ethischen Ueberzeugungen ihm zum Anknüpfungspunkte für sein Bestreben dienten, die Wissenschaft gegen sophistische Anfeindungen sicher zu stellen und an den Ueberzeugungen, welche am allgemeinsten mit dem Leben verflochten sind, die Nothwendigkeit der Wissenschaft darzuthun*). Zwar hat er um die Ethik sich noch ein anderes Verdienst erworben, als um die Physik; denn in jener war allerdings die wissenschaftliche Untersuchung noch anzuregen, während sie in dieser schon längst im Gange war; aber dies hindert nicht, daß nicht auch in seiner ethischen Richtung das Allgemeine der Wissenschaft sein Hauptbestreben gewesen sein sollte.

Doch indem wir uns darzuthun bemühen, daß Sokrates in der allgemeinen Idee der Wissenschaft den Mittelpunkt seiner Bestrebungen fand, müssen wir noch etwas genauer in die Einwendungen, welche dagegen gemacht werden könnten, eingehen. Es sind hauptsächlich zwei Punkte, in welchen man einen Beweis dafür finden könnte, daß er doch nur eine beschränkte Ansicht von der Wissenschaft gehabt habe: seine schon vorher erwähnte sogenannte Verachtung der Physik und die Art, wie er seine Schüler von den tiefern mathematischen Untersuchungen abmahnte.

---

ton eine getreue Schilderung des Sokrates fand, erinnerte sich wohl nicht an die Apologie der Gesetze, welche den Haupttheil dieses Gespräches bildet.

*) Schleiermacher a. a. O. S. 46.

Aber eine eigentliche Verachtung der Physik fand bei ihm nicht statt; es wird uns vielmehr gesagt, er habe die Lehre des Anaxagoras, daß alles in der Natur vom Geiste verwaltet werde, mit Wohlgefallen aufgenommen und nur die ungenügende Ausführung dieses Gedankens getadelt [1]), und auch die Schrift des Herakleitos sei von ihm gelobt worden, nur daß er vieles in ihr schwer zu verstehen fand [2]); der Streit, in welchem er mit den Physikern seiner Zeit war, scheint sich nur darauf bezogen zu haben, daß sie theils das Unvernünftige über die Vernunft setzten, theils ihre Untersuchungen, der vollkommenen Idee der Wissenschaft nicht theilhaftig, so führten, daß sie nur zur Verwirrung ausschlugen [3]). Was den zweiten Punkt betrifft, seine Abmahnung von den genauern mathematischen Untersuchungen, so ist man über ihn nicht selten schneller hinweggegangen, als man Grund hat, indem man, an den Xenophon allein sich haltend, nur die unwissenschaftliche Richtung dieses Sokratikers beschuldigte, schief aufgefaßte Aeußerungen seines Lehrers unvollständig mitgetheilt zu haben [4]). Allein nicht nur beim Xenophon findet sich die Abmahnung, auch nicht nur bei weniger wissenschaftlichen Schülern des Sokrates, wie beim Aristippos, sondern selbst Platon lehrt etwas ganz Aehnliches und nicht etwa in des Sokrates Namen, sondern in seinem eigenen Sinne [5]). Aber eben dies muß uns davon überzeugen,

1) Plat. Phaed. l. l.

2) Diog. L. II, 22.

3) Xen. mem. I, 1. nr. 14; Plat. Phaed. l. l.

4) Mem. Socr. IV, 7. nr. 2 sq. u. d. Ausleger zu dieser Stelle.

5) De leg. VI. p. 771; VII. p. 817 sq.

daß darin keine unwissenschaftliche Beschränkung des Triebes nach Erkenntniß liege, nicht mehr, als wenn etwa jemand unter uns einem Schüler der Philosophie oder der Staatskunst den Rath ertheilen wollte, der Mathematik nur so viel Zeit zu widmen, als nöthig sei, um ihre Eigenthümlichkeit und ihren allgemeinen Nutzen aufzufassen. Dem Sokrates und seinen Schülern schwebte bei ihren Unterweisungen der Jugend überhaupt das Ziel vor Augen, freisinnige und tüchtige Männer für jede Art des Lebens zu bilden, nicht aber Gelehrte oder Künstler irgend einer Art, und dem freien und tüchtigen Manne mußte es unanständig erscheinen, in irgend eine Beschäftigung sich ausschließlich zu vertiefen, welche nicht das Wesen des ganzen Menschen durchdringe *). Diese Abmahnung ist ganz in dem Geiste der damaligen Zeit, in welcher eigentliche Gelehrsamkeit erst sich zu bilden anfing und dies als ein Verderben der alten bürgerlichen Freiheit erscheinen mußte, daß man über einzelne Studien die Gesammtbildung des Bürgers vernachlässige; an solchen einzelnen Beschäftigungen klebte der Makel handwerksmäßiger Lebensart.

Dagegen wird man es mit den allgemeinwissenschaftlichen Bestrebungen des Sokrates nicht streitend finden, daß ihm die Mahnung des delphischen Gottes: Erkenne dich selbst! besonders wichtig erschien. Denn die Erkenntniß seiner selbst, nach welcher er strebte, bezog sich ihm

*) Beim Xenophon ist von der Bildung des καλὸς κἀγαθὸς die Rede. Um den Sinn der Abmahnung recht zu verstehen, darf man nicht übersehen, daß auch das Studium der Arzneikunst abgelehnt wird, doch wohl nicht, weil es keinen Nutzen gewähre.

auf den wissenschaftlichen Werth seiner Gedanken, und die Unwissenheit über seine eigene Unwissenheit schien ihm das Schmachvollste und dem Wahnsinn am nächsten zu sein [1]); und hiermit möchte es auch zusammengehangen haben, daß er zuerst das Streben nach Erkenntniß auf das Menschliche gerichtet wissen wollte, nämlich auf sein eigenes Verhalten gegen den Begriff der Wissenschaft, indem dies als die richtige Grundlage alles Wissens ihm erschien, sich des wissenschaftlichen Gehalts seiner Gedanken bewußt zu werden [2]). Nicht weniger steht hiermit in Uebereinstimmung sein berühmter Ausspruch, er übertreffe nur darin an Weisheit die übrigen Menschen, daß er seiner eigenen Unwissenheit sich bewußt sei [3]). Dieser Ausspruch aber ist freilich oftmals auf ungenügende Weise gedeutet worden, und zwar in verschiedenem Sinne. Einige haben darin nur den allgemeinen Ausdruck der sokratischen Ironie wiedererkennen wollen, in welcher das Gefühl der Ueberlegenheit über seine Zeitgenossen und das demüthige Bekenntniß seiner Unwissenheit ein seltsames Gemisch gebildet hätten, welches aber nur darauf angelegt gewesen wäre, die

---

1) Xen. mem. III, 9. nr. 6. *τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι.* So wird auch das Erkennen seiner selbst als der Ausgangspunkt für die Philosophie geschildert. Plat. Phaedr. p. 229; 230.

2) Dies liegt in der Unterscheidung der menschlichen und übermenschlichen Weisheit, Plat. ap. p. 20, wie man aus dem Zusammenhange ersehen muß; die menschliche ist nämlich die, welche sich ihrer eigenen Ungenügendheit bewußt ist.

3) Plat. ap. p. 21. *ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.*

eingebildeten Weisen um so mehr zu beschämen [1]); Andere im Gegentheil haben darin den Ausdruck des reinen Zweifels ohne alle wissenschaftliche Erkenntniß gesucht. Dieses Letztere aber sagt von der sokratischen Unwissenheit zu viel und das Erstere zu wenig. Offenbar liegt der Ironie des Sokrates nicht bloß das Bewußtsein von der Unwissenheit seiner Gegner, sondern auch von der geringen Wissenschaftlichkeit alles menschlichen, also auch seines eigenen Erkennens zum Grunde, wie dies auch in der platonischen Vertheidigungsrede stark genug hervorgehoben wird [2]); allein dadurch soll nicht allein der besondere Zustand des Zweifels ausgedrückt werden, sondern ein ganz allgemeines Ergebniß, welches sich dem Sokrates in seinen vielfältigen wissenschaftlichen Untersuchungen gebildet hatte, nämlich das Bewußtsein von dem, was Wissen ist und was nicht [3]). Dieses wird auch sonst noch von Platon sehr bestimmt als sokratisches Eigenthum bezeichnet, daß er wohl vor Allem am sichersten wisse, daß Wissenschaft von richtiger Meinung verschieden sei [4]). Wenn er es aber wußte, so

---

1) Man beruft sich dafür mit Unrecht auf Plat. conv. p. 216.

2) P. 23. *ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός.*

3) Schleiermacher a. a. O. S. 45 sagt vom Sokrates sehr richtig: „denn wenn dieser im Dienste des Gottes umherging, um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, so war doch hierbei das Letzte unmöglich, daß er nur wußte, er wisse nichts, sondern es lag nothwendig dahinter, daß er wisse, was Wissen sei."

4) Meno p. 98. *ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι — ὀλίγα δ' ἂν φαίην — ἓν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὧν οἶδα*, nämlich *ὅτι ἐστί τι ἀλλοῖον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη.* Dies ist eine der wenigen Stellen, in welchen Platon den sokratischen

mußte er auch unterscheidende Kennzeichen für das wissenschaftliche Denken besitzen, und diese mußten in so strenger Weise von ihm gefaßt werden, daß sein strenger Ausspruch über das menschliche Denken dadurch gerechtfertigt wurde. Nur seine hohe Idee von der überschwänglichen Tiefe der Wahrheit konnte ihn davon abhalten, in den gemeinen Erkenntnissen der Menschen ein Wissen zu finden.

Nun zeigt sich aber doch nicht, daß er irgend wie auf eine bestimmte Weise über den Begriff des Wissens gegen seine Schüler sich ausgesprochen hätte; man kann daher nur vermuthen, daß er nicht sowohl dahin strebte, denselben in eine bestimmte Formel niederzulegen, als vielmehr ihn seinen Schülern beständig einzuüben. So ist ja überhaupt die sokratische Art. Wir können also nur voraussetzen, daß die Idee des Wissens, welche den Sokrates leitete, in dem Ganzen seines untersuchenden Verfahrens sich ausgedrückt haben werde. Und im Allgemeinen finde ich zweierlei hierüber zu bemerken, erstens, daß er an dem Unscheinbarsten am häufigsten und liebsten anknüpfte, um von ihm aus den philosophischen Gedanken zu entwickeln oder wenigstens das Streben nach ihm zu erzeugen, und zweitens, daß er zur Prüfung eines Gedankens ihn in jede mögliche Verknüpfung brachte. Dies Letztere, wie es in den Nachahmungen des Xenophon und des Platon offenbar vorliegt, setzt voraus, daß jeder Gedanke, sofern er ein Wissen enthält, in einer jeden Verbindung seine Gültigkeit

---

Charakter der Lehre auch durch den Zusammenhang der Darstellung recht bestimmt von seinen eigenen Lehren unterscheidet. Vergl. Brandis a. a. O. S. 142.

behaupten werde, und beruht also auf der Einsicht von dem wesentlichen Zusammenhange alles wissenschaftlichen Denkens. Darauf gründet sich die prüfende Manier des Sokrates, zufolge welcher er sich mit seiner Mutter Phänarete, der Hebamme, verglich, weil er zwar selbst nicht mehr im Stande sei, Gedanken zu gebären, aber wohl die hohlen und nichtsnutzigen Gedankengeburten von den gehaltreichen und nützlichen zu unterscheiden [1]). Von der andern Seite sein Anknüpfen an die unscheinbarsten und abgenutztesten Gegenstände, so sehr es ihn dem Spott der vornehm Gebildeten ausgesetzt hat [2]), zeugt doch eben von seiner umfassenden Ansicht von der Wissenschaft; denn bei seinem Streben nach Erkenntniß kann man den Grund hiervon nur in der Ueberzeugung finden, daß in einer jeden Vorstellung, welche doch wenn auch nur ein unvollkommenes Werk der Vernunft sei, auch die Idee des Wissens enthalten sein müsse. Wenn nun jenes erstere Verfahren mehr zum Verneinenden sich paßte, so fand dagegen bei diesem mehr das Bejahende seine Stelle. Xenophon sagt uns, wenn Sokrates etwas zur Entscheidung bringen wollte, so habe er die Untersuchung durch die am allgemeinsten anerkannten Sätze hindurchgeleitet [3]). Und in Uebereinstimmung hiermit, wiewohl in einer andern Anwendung, läßt Platon den Parmenides vom jungen Sokrates weissagen, wenn er zum höhern Alter gekommen,

---

1) Plat. Theaet. p. 149.

2) Vergl. Plat. conv. p. 221; Xen. mem. I, 2. nr. 37; IV, 4. nr. 6 mit der Anm. von Herbst.

3) Mem. IV, 6. nr. 15. *ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο.*

werde er nichts als der Untersuchung unwerth und der Idee untheilhaftig verschmähen, wie gering es auch scheine [1]). So finden wir den Sokrates denn auch fast beständig in Untersuchungen, über welche der verachtend wegzublicken gewohnt ist, welcher immer nur das Edelste und Vornehmste im Munde zu führen pflegt, meinend, solcherlei Reden wären doch zu gemeinen Inhalts; aber auf den besonderen Inhalt seiner Reden kommt es auch dem Sokrates nicht so sehr an, sondern Alles steht ihm nur beispielsweise, um an ihm zu zeigen, wie auch an den unbedeutendsten Gedanken die Idee des Wissens als Maaß angelegt werden müsse. Wir können nicht daran zweifeln, daß in dem Sokrates dieser Gedanke lebendiges Princip seines Verfahrens war: alles Denken ist, soweit es Wissen ist, Erzeugniß der Vernunft, und an ihm ist daher das Verfahren der Vernunft anschaulich zu machen; alles Wissen ist daher auch bestimmt, mit allem andern Wissen verbunden ein gemeinsames Werk der Vernunft zu bilden, in welchem die Vernunft sich selbst Rechenschaft giebt über sich selbst; soweit dagegen irgend ein Denken nicht Rechenschaft geben kann über sich selbst, noch über seinen Zusammenhang mit dem übrigen Denken, so weit ist es auch kein Wissen, sondern nur Meinung oder ein bewußtloses Erzeugen der Gedanken oder der Werke [2]).

---

1) Parm. p. 130.

2) Plat. ap. p. 22. *ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί.* Meno p. 99.

Nun ist es nicht zu bezweifeln, daß Sokrates selbst diese alles umfassende und mit vollkommenem Bewußtsein der Vernunft erzeugte Wissenschaft nicht besaß, noch zu besitzen wähnte; aber indem er auf das Erkennen seiner selbst drang und seine Schüler zu Untersuchungen anregte, wollte er die Erkenntniß seiner eigenen Unwissenheit zur Grundlage der philosophischen Untersuchung machen [1]), so wie Andere, weniger wissenschaftlich, den Zweifel hierzu haben gebrauchen wollen. Daß er aber bei der Erkenntniß seiner Unwissenheit nicht stehen bleiben wollte, dies spricht sich hauptsächlich in seinen Bemühungen um die wissenschaftliche Methode aus, welche er seinen Schülern wiederum nicht in allgemeinen Formeln mittheilte, sondern durch oft wiederholte Versuche zur Fertigkeit einüben wollte. Es ist merkwürdig, wie selbst der nüchterne Xenophon, welcher das Bestreben des Sokrates auf das Praktische beschränken möchte, doch nicht verschweigen kann, daß er hauptsächlich dahin gestrebt habe, seine Schüler dialektisch zu üben und sie anzuweisen, ein jedes Ding nach seiner Gattung oder nach dem Begriffe, zu welchem es gehöre, zu betrachten [2]). Wie er dabei verfuhr, das hat freilich Xenophon nicht in den passendsten

1) Xen. mem. IV, 2. nr. 21 — 30. Diejenigen, welche den Sokrates vermieden, nachdem er sie von ihrem Nicht-Wissen überzeugt hatte, hielt er für einfältig. Ib. 40; Plat. Theaet. p. 150.

2) Mem. IV. 5. nr. 12. *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους.*

Beispielen uns mitgetheilt [1]), aber so viel tritt bei ihm doch auch hervor, daß der Zweck solcher Untersuchungen war, in der Begriffserklärung das, was ein jedes ist, oder sein Wesen zu bestimmen [2]). So zeigt sich uns, wie die sokratische Methode darauf ausging, das Sein der Gegenstände im Denken zu erfassen, und wie sie schon ganz den Charakter an sich trägt, welcher auch beim Platon und Aristoteles herrscht, indem sie die Erklärung der Begriffe zu ihrem Mittelpunkte machte und in den Begriffen das darstellen wollte, was die Gegenstände sind. Wenn wir uns daher auch scheuen müssen, mit einem spätern Schriftsteller [3]) zu sagen, Sokrates habe zuerst die Ideenlehre aufgestellt: so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Verbindung, welche er zwischen den Begriffen und dem fand, was die Gegenstände sind, Untersuchungen

---

1) Ib. c. 6.

2) L. l. nr. 1. *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔλεγε. πάντα μὲν οὖν ἧ διωρίζετο, πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν.* Die beiden zuletzt angeführten Stellen sind charakteristisch für die beschränkte Art, in welcher Xenophon den Sokrates schildert. Freilich noch beschränkter scheint K. F. Hermann den Gesichtskreis des Sokrates sich zu denken, wenn er (Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 1833 S. 401) meint, die sokratische Dialektik suche das Allgemeine nur um des Einzelnen willen und für das praktische Bedürfniß, und die Lehre von der Subordination der Begriffe sei erst eine Erfindung des Platon. Aber selbst die Definitionen, welche Xenophon dem Sokrates beilegt, zeigen, daß dem Sokrates diese Subordination nicht unbekannt war, ohne welche er auch gar keine Induction hätte unternehmen können.

3) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XI, 3. Dagegen Arist. met. XIII, 4.

anregen mußte, welche die Ideenlehre hervorzurufen geeignet waren [1]).

Was vom Xenophon fast nur beiläufig, doch nicht ohne Erwähnung des großen Gewichts, welches Sokrates darauf legte, erzählt wird, das ist beim Platon der Mittelpunkt der Philosophie, und Aristoteles erkennt es als das Hauptverdienst des Sokrates um die Philosophie an. Denn Zweies, sagt der Letztere, möchte man dem Sokrates gerechter Weise beilegen, die Beweise durch Induction und das allgemeine Bestimmen der Begriffe, welche beide den Anfang der Wissenschaft betreffen [2]). Wer nun weiß, was diese beiden Methoden des Aristoteles bedeuten, der kann nicht daran zweifeln, daß er hiermit den Sokrates als den Begründer der wissenschaftlichen Verfahrungsweise überhaupt bezeichnen will [3]) und andeutet, die früheren Philosophen wären nur unbewußter Weise in der Wissenschaft verfahren, Sokrates aber habe zuerst mit Bewußtsein und auf folgerechte Weise das richtige Verfahren angewendet. Daher wird dieser Philosoph mit Recht an die Spitze der freien Entwicklung der

---

1) Dies erkennt auch Aristoteles an. Met. XIII, 9.

2) Met. XIII, 4. *δύο γάρ ἐστιν, ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.* Ib. c. 9; I, 6; de part. anim. I, 1. Von der Induction spricht auch Xenophon mem. IV, 6. nr. 13; 14. *ἐπανῆγεν τὸν λόγον, τῶν λόγων ἐπαναγομένων.* Für *ἐπανάγειν* gebraucht alsdann mit leichter Abänderung *ἐπάγειν* als Kunstwort. Beispiele sind beim Xenophon und Platon überall zu finden. Ueber die Definition vergl. Plat. Phaedr. p. 237; de rep. X. p. 596. *ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου.*

3) Vergl. Brandis a. a. Orte S. 145 f.

griechischen Philosophie gestellt werden dürfen. Er hat den Weg gezeigt, auf welchem die Spätern das Wesen der Dinge zu erkennen suchten.

Wenn aber dem Sokrates das Bewußtsein beiwohnte, wie die Form der Wissenschaft alles wahre Denken verbinde: so kann man nicht anders als vermuthen, daß er auch über den Inhalt der Wissenschaft zu gleichem Bewußtsein gekommen war. Er mußte diesen eben so als einen betrachten, wie er die Wissenschaft als eins ansah, und so wie er das Wissen als ein der menschlichen Entwickelung überschwängliches Ziel betrachtete, so konnte es ihm auch nicht verborgen sein, daß der Gegenstand des Wissens ein Ueberschwängliches, das wahrhaft Göttliche sei. Um dies nachzuweisen, haben wir zuerst die Selbsterkenntniß, nach welcher er strebte, noch von einer andern als der schon früher erwähnten Seite zu betrachten. Platon gewährt uns in einer geschichtlich gehaltenen Stelle hierüber den erwünschtesten Aufschluß [1]). Die Selbsterkenntniß nämlich wird von Sokrates nicht nur auf das Erkennen von seinem Wissen oder Nicht-Wissen, sondern auch auf das Erkennen seines moralischen Werthes bezogen, und so scheint sie auch wieder auf das Bekannte zurückzugehen, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel heruntergerufen und nach guten und bösen Sitten der Menschen zu fragen gezwungen habe [2]). Wenn aber dies so gedeutet wird, als wenn Sokrates die Betrachtung der

1) Phaedr. p. 229; 230. Cf. Xenoph. mem. IV, 2. nr. 24; 25.

2) Cic. qu. Tusc. V, 4.

göttlichen Dinge verschmäht hätte, weil etwa eine solche dem menschlichen Vermögen versagt sei: so finden wir, daß wenigstens Platon es auf eine ganz andere Weise nimmt, indem er die Schätzung des menschlichen Werthes nicht anders für möglich hält, als durch die Erkenntniß des Göttlichen in uns [1]). Und wird dies nicht überhaupt in der ganzen Sinnesart des Sokrates gelegen haben, da er die Regungen göttlicher Kraft so sorgfältig in sich aufspürte? Daß hierauf seine Forschungen gerichtet waren, dafür spricht auch das Zeugniß des Xenophon, denn Sokrates, sagt dieser, habe zuerst bei seinen moralischen Unterweisungen seine Schüler über die Götter unterrichtet [2]); es zeigt sich aber in der Folge, daß dies ein Unterricht war nicht über die Götter, sondern über die allgemeine göttliche Kraft, welche durch die Welt walte. Hiernach wird man nun wohl nicht zweifeln dürfen, daß dem Sokrates die Erkenntniß beiwohnte, sich selbst zu erkennen sei nicht möglich, ohne auch eine Erkenntniß zu haben von dem allgemeinen Grunde, aus welchem alle Dinge stammen, und damit zugleich eine Erkenntniß von

---

1) Plat. Phaedr. l. l. *σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἐμαυτόν, εἴτε τι θήριον ὢν τυγχάνω, Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιθυμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.* Cf. Xen. mem. IV, 3. nr. 14. *καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει.*

2) Mem. IV, 3. nr. 2. *πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας.* Merkwürdig ist es, daß Xenophon hierbei andere Gespräche der Sokratiker erwähnt, welche den Unterricht des Sokrates über Gott enthielten. Es ist dies ein Beweis für die geschichtliche Wahrheit in solchen Gesprächen.

der Natur, in deren Mitte wir von Gott gesetzt sind. Dies konnte dem Manne nicht verborgen bleiben, welcher die Einsicht von dem Zusammengehören aller Wissenschaft hatte.

Doch wir müssen das, was Sokrates über Gott lehrte, genauer betrachten. Da zu seiner Zeit atheistische Meinungen hervorgetreten waren und unter den Gebildeten Zweifel erregt hatten, so mußte er auch auf diese Meinungen Rücksicht nehmen. Indem er nun ihren Ungrund zu zeigen suchte, nahm er hauptsächlich auf zweierlei Rücksicht, auf die vernünftige Anordnung aller Dinge und auf den Grund des Unglaubens an das Göttliche. Was den letztern betrifft, so fand er ihn in der Verachtung alles dessen, was nicht gesehen oder auf irgend eine Weise durch die äußern Sinne wahrgenommen wird. Dagegen machte er aufmerksam darauf, daß immer das Beste in jeder Art unsichtbar ist und nur in seinen Werken erblickt wird, so wie auch die Sonne nicht geradezu und gleichsam unverschämt sich anblicken läßt, und die Seele, welche des Göttlichen theilhaftig ist, zwar offenbar in uns herrscht, aber doch von uns nicht gesehen wird *). Wenn nun jemand von dem thörichten Verlan-

*) Xen. mem. IV, 3. nr. 13. ἐννόει δὲ ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἵ τε γαρ ἄλλοι ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστίν. Dann das Bild von der Sonne, womit zu vergleichen Plat. de rep. VII. init.; de leg. X. p. 897.

gen, außer sich die Gestalten der Götter zu sehen, sich befreit habe, dann werde er in sich die Wirkungen des Göttlichen erkennen [1]); denn die Götter hätten den Menschen die Erkenntniß ihrer Macht eingepflanzt [2]). Wenn er nun so den grundlosen Zweifel an Gott aufgehoben und auf die Gegenwart des Göttlichen in uns hingewiesen hatte, so war es natürlich, daß er auch das gleichartige Göttliche in der ganzen Welt wiederzufinden suchte, und darauf bezieht sich der andere Punkt, welcher hier zu erwähnen ist. So wie Sokrates in der Vernunft das Göttliche in uns fand, so war er auch davon überzeugt, daß nicht nur wir von der Vernunft regiert werden, sondern auch die ganze Welt unter der Leitung der Vernunft stehe. Daraus floß ihm denn auch seine Ueberzeugung, daß in der ganzen Welt Uebereinstimmung herrsche mit der Vernunft in uns, daß Alles nach vernünftigen

---

Zuletzt von der Seele: *ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. ἃ χρὴ καταγοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.* Cf. I, 4. nr. 9; Plat. de leg. X. p. 898. Derselbe Streit gegen die, welche nur das Sinnliche als das Wahre setzen, findet sich Plat. Soph. p. 246.

1) Es ist von dem dämonischen Zeichen die Rede. Xen. mem. IV, 3. nr. 13. *ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω καὶ σύ, ὦ Εὐθύδημε, γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς.*

2) Xen. mem. I, 4. nr. 16. *τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι, ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν.* Cf. Plat. de leg. X. p. 899.

Zwecken gebildet sei und Zeugniß von der allgemeinen Vernunft gebe, aus welcher unsere vernünftige Seele stamme und in welcher unsere vernünftige Seele lebe [1]). Diese Gedanken enthalten wesentlich nichts anderes, als die allgemeine Einsicht des Sokrates auf besondere Fälle angewendet, daß die wahre Bedeutung und der wahre Grund der Dinge in ihrem vernünftigen Zwecke liege. Denn dies ist der Geist aller seiner Gedanken, daß nur die Vernünftigkeit (*φρόνησις*) Werth habe, alles Vernunftlose dagegen verächtlich sei, außer nur sofern es der Vernunft diene, weswegen auch der Körper nur als der Seele dienend Beachtung erhalte [2]). Wie er nun hiernach den Begriff des Körperlichen bestimmt haben mag, vermögen wir nicht zu sagen, vielmehr ist es wahrscheinlich, daß er selbst darüber sich nichts Genaueres entwickelt hatte; aber es ist offenbar, daß sein ganzes Bestreben darauf ausging, das Reinvernünftige zur Erkenntniß und zur That zu bringen. In einer Stelle, welche

1) Xen. mem. I, 4. nr. 4; nr. 8. *σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτα εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι· νοῦν δὲ ἆρα μόνον οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα διὰ ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν.* Ganz übereinstimmend hiermit ist Plat. Phil. p. 28 sq. Xen. l. l. nr. 17. *οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι.*

2) Xen. mem. I, 2. nr. 53 sqq. *τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστιν.* So will auch Sokrates, daß die bildende Kunst nicht das Körperliche, sondern das Geistige ausdrücke. Ib. III, 10. nr. 1—8.

deutlich historischer Beziehung ist, läßt Platon den Sokrates sagen, daß ihm das Verfahren des Anaxagoras, nach welchem dieser zwar von der Vernunft alles ableiten wolle, aber doch viele Ursachen auf körperliche Elemente zurückführe, vorkomme, als wenn jemand sagen wollte, Sokrates thue alles, was er thue, aus Vernunft, nachher aber die Ursachen aufsuchend, weswegen er jetzt im Gefängnisse säße, allerlei über die Zusammensetzung seines Körpers vorbrächte, durch welche das Sitzen möglich werde, anstatt anzuführen, daß, nachdem es den Athenern gefallen, ihn zu verurtheilen, er es für besser gehalten habe, hier sitzen zu bleiben und seine Strafe zu leiden [1]). Also in der Betrachtung des einzelnen Menschen nicht mehr als in der Betrachtung der ganzen Welt kam es dem Sokrates darauf an, das Vernünftige und Zweckmäßige als das Herrschende und Wahre darzustellen. Hierin ist denn auch seine Meinung von der frühern Physik deutlich ausgesprochen; er verachtete sie, wie Bacon die oberflächliche Philosophie, weil sie bei den Mitteln stehen bleibe und nicht auf die letzten Ursachen zurückgehe; diese aber meinte er in der Vernunft zu finden, welche nach dem Maaßstabe des Guten alles dahin setze, wo es am besten sei [2]). Dies ist auch eine Art der Physik,

---

*) Phaed. p. 98. Dasselbe drückt Aristoteles nach seiner Weise aus, wenn er magna moral. I, 1. vom Sokrates sagt: *ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι.*

2) Ib. p. 97. *καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον· καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ, ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ.*

welche aber in der Natur nicht das Erste und Letzte erblickt, sondern nur das Mittlere, und wenn auch Sokrates in der Physik nur seine allgemeine Ansicht sich anschaulich zu machen suchte, in der Art wie es Xenophon ausführt*), so darf er doch als der Begründer der Physik angesehen werden, welche Platon und Aristoteles wissenschaftlich ausgebildet haben. Wenngleich die Frühern nicht versäumt hatten, Zwecke in der Natur aufzusuchen, so hatten sie doch auch die Natur mit der Vernunft immer nur vermischt, Sokrates dagegen ging darauf aus, zu zeigen, daß die Vernunft über der Natur sei und alles Natürliche dem Zwecke diene.

Wenn er nun aber auch die Einheit der Wissenschaft in der Erforschung der göttlichen Vernunft suchte, wie sie durch die ganze Welt waltet, so scheint er sich doch nicht in genaue wissenschaftliche Untersuchungen über das Wesen des Göttlichen eingelassen zu haben. Hiervon mochte ihn seine religiöse Scheu, seine Anhänglichkeit an die Volksreligion und vielleicht am meisten seine Furcht vor todtem Formelkram bewahren. Er fand es besser, dem Göttlichen im Leben, und wie es sich uns in dem Innern unsers Bewußtseins offenbart, nachzuspüren, als einige allgemeine Sätze darüber seinen Freunden mitzutheilen. Dies ist von der einen Seite ein Beweis, daß die Wissenschaft nur noch als Princip in ihm lebte; von der andern Seite beweist es die weise Mäßigung des Mannes. Diese spricht sich auch in seinem Verhalten gegen die Mythologie der Griechen aus, indem er zwar gegen anthro-

*) A. a. O.

popathiſche Vorſtellungen von den Göttern kämpfte [1]), aber doch die alte Mythologie nicht umſtoßen oder allegoriſch erklären wollte [2]). Die Hauptſache aber iſt ihm in ſeiner Theologie, daß die Götter Alles wiſſen und in Allem gegenwärtig über Alles nach den Geſetzen des Guten walten und ſich ſelbſt genug ſind [3]). Alles dies liegt in ſeinem Grundgedanken, daß das Göttliche die reine Vernunft ſei, welche als Grund aller Dinge und aller Erſcheinungen und als Ziel alles menſchlichen Strebens von uns verehrt werden müſſe. Daß er aber auch das Göttliche als Einheit ſich dachte, trotz der Vielheit der Götter, das geht ihm aus ſeiner Einſicht von der Einheit der Vernunft und des Gegenſtandes unſeres vernünftigen Denkens hervor. Nun iſt freilich für uns hierin nichts Neues gelehrt, aber wenn auch vor der Zeit des Sokrates alle Elemente dieſer Einſicht ſich gebildet hatten, ſo waren ſie doch noch nie in dieſer Reinheit zuſammengetreten, und der wahrhaft vernünftige Gott ohne allen Dualismus, ohne phyſiſche Beſchränkung und ohne pantheiſtiſche Vernichtung des Individuellen war vor dem Sokrates keinem Philoſophen bekannt geweſen; daß er aber dem Sokrates ſo ohne alle Anſtrengung, ſo ohne alle Polemik außer gegen die fehlerhaften Neigungen der Menſchen hervortrat, dies beweiſt einestheils nur die Urſprünglichkeit der göttlichen Idee im menſchlichen Geiſte,

---

1) Xen. mem. I, 3. nr. 3.

2) Plat. Phaedr. p. 229; nur ſcherzhaft erklärt er allegoriſch Xen. mem. I, 3. nr. 7.

3) Xen. mem. I, 1. nr. 19; 4. nr. 5, 6, 10; IV, 4. nr. 19.

anderntheils aber, wie mit dem Bewußtsein von der allgemeinen Wissenschaft auch natürlicher Weise das Bewußtsein ihres allgemeinen Gegenstandes verbunden war.

An die Lehre von dem Göttlichen im Menschen und von der Vernunft, welche durch die ganze Welt waltet, während das Körperliche nur dadurch Werth hat, daß es der Vernunft als Mittel dient, mochte sich dem Sokrates auch seine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele anschließen. Zwar drückt er sich in der platonischen Apologie [1]) zweifelhaft hierüber aus, aber schon daß er zu erkennen giebt, wie das jetzige Leben an sich gar nichts werth und dem Tode nicht vorzuziehen wäre, wenn nicht im folgenden Leben ein glücklicheres Bemühen um das Ziel menschlicher Bestrebungen stattfinden sollte, schon dies zeigt, wohin sich seine Ueberzeugung neigt, und sein schrankenloses Vertrauen auf die ewige Vorsorge der Götter für die Frommen, so wie die Uebereinstimmung seiner Schüler in diesem Punkte [2]) bestätigen wohl hinreichend die Meinung, daß Sokrates die Seele für unsterblich gehalten habe. Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode etwas Genaueres zu bestimmen, mochte ihm gefährlich scheinen; doch dürfte es ihm wichtig gewesen sein, dies festzuhalten, daß man die Seele des gerechten Mannes, durch den Tod von manchen Hemmungen des Körpers befreit, in einem vollern Genusse des wissenschaftlichen Strebens sich zu denken habe; denn davon läßt wenigstens Platon die Freudigkeit des Sokrates auf seinem Wege zum Tode

1) P. 40 sq.

2) Platon. Phaed.; Xen. Cyrop. VIII, 7, 3 sqq.

ausgehen, welches denn auch mit den Aeußerungen des Xenophon [1]) und mit der Denkart des Sokrates übereinstimmt [2]).

Wer den Sokrates als einen schlichten Bürger, wie man zu sagen pflegt, mit gesundem, d. h. mit wissenschaftlich ungebildetem, Menschenverstande begabt sich vorzustellen gewohnt ist, der wird es schon sehr schwer finden, sich zu erklären, wie ein solcher Mann zu der Meinung gekommen, daß Vernunft in aller Natur herrsche, das Körperliche aber ohne vernünftigen Zweck gar nichts bedeute; aber noch unerklärlicher dürften ihm des Sokrates ethische

---

1) L. l. nr. 20.

2) Da wir hier unsere Untersuchungen über die allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe des Sokrates schließen, so müssen wir uns noch darüber rechtfertigen, daß trotz K. Fr. Hermann's Erinnerung in den Heidelb. Jahrb. 1832 S. 1061 f. von der Kategorie des *πρός τι*, wie H. sich ausdrückt, nicht die Rede gewesen ist. Allerdings wird das *πρός τι* vom Sokrates gebraucht. Xen. mem. III, 8. nr. 4—7; IV, 6. nr. 9. In nicht unbedeutenden Untersuchungen, doch nicht abstract, sondern *πρὸς πάλην*, *πρὸς ἄλλο τι* u. s. w. Allein wer hätte wohl in wissenschaftlichen oder praktischen Untersuchungen diesen Begriff entbehren können? Er läßt sich schon in den Fragmenten des Herakleitos nachweisen. Daß aber ein Begriff, sogar in bedeutenden Untersuchungen, von einem Philosophen gebraucht wird, ist kein Beweis dafür, daß der Begriff dieses Begriffs seiner wissenschaftlichen Bedeutung nach bei diesem Philosophen zum Bewußtsein gekommen war. Das *πρός τι* kann nur im Gegensatz gegen das *καθ' αὐτὸ* wissenschaftlich gedacht werden, in welcher Form dasselbe auch aufgefaßt werde. K. Fr. Hermann hätte also zeigen sollen, daß dieser Gegensatz vom Sokrates begriffsmäßig aufgefaßt worden wäre, um den Begriff des *πρός τι* dem Sokrates zu vindiciren. Wir müssen dagegen in voraus bemerken, daß bei den Begriffsbestimmungen des Sokrates, wohin das *καθ' αὐτὸ* gehören würde, nur vom *τί ἕκαστον* ohne weitern Zusatz die Rede ist. Xen. mem. IV. 6.

Lehren sein, wenn er sie bis auf ihre letzten Grundsätze verfolgt. Zwar wird er hierbei auch nicht durch ein künstlich ausgebildetes System in Verlegenheit gesetzt werden, aber um so mehr dürfte ihm die Hartnäckigkeit, mit welcher Sokrates an gewissen Meinungen festhält, zu schaffen machen. Wenn man nach einem allgemeinen Grundsatze der sokratischen Ethik sucht, so findet man mancherlei Formeln, in welchen man ihn ausgesprochen wähnen möchte. Nicht selten setzen seine Untersuchungen über das sittliche Handeln voraus, daß der Mensch nach Glückseligkeit streben solle; allein es ist offenbar, wie dieser Begriff des letzten Ziels so unbestimmt ist, daß er nicht taugt, eine charakteristische Einsicht in die Lehre irgend eines Philosophen zu gewähren. Sokrates sieht sich daher auch genöthigt, den Begriff genauer zu bestimmen, und eine der wichtigsten Bestimmungen ergiebt sich ihm, indem er das zufällige Glück (εὐτυχία) von der durch Wissenschaft und That erworbenen Glückseligkeit (εὐπραξία) unterscheidet *). Dadurch wird nun zwar das Wesen des sittlichen Zwecks in ein Erzeugniß der Freiheit gesetzt; allein wodurch die freie That sich bestimmen solle, wird doch dadurch nicht angedeutet. Eine andere Formel bestimmt nun wenigstens das Verhältniß der Glückseligkeit zum sinnlichen Genuß,

*) Xen. mem. III, 9. nr. 14. ἐρομένου δέ τινος αὐτόν, τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο, εὐπραξίαν. ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, Πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πράξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινὶ τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω. Plat. Euthyd. p. 278. E sqq.

welches aber nur ein verneinendes Verhältniß ist; denn der sinnliche Genuß entstehe nur aus der Befriedigung der Bedürfnisse, der aber sei dem Göttlichen am nächsten, welcher am wenigsten bedürfe [1]). Hierin ist die Polemik des Sokrates gegen die Unenthaltsamkeit, sein Dringen auf Mäßigkeit gegründet, indem er findet, daß der nach Genuß Strebende seine Freiheit einbüße [2]); was dagegen demjenigen werden dürfte, welcher der Mäßigkeit sich befleißige, darüber ist hierin noch nichts ausgedrückt Man hat die Formel, der göttlichen Bedürfnißlosigkeit so nahe als möglich zu kommen, für den eigentlichen Ausdruck der sokratischen Moral gehalten, allein daß sie nur die verneinende Seite der Freiheit bezeichnet, zu welcher Sokrates den Menschen führen möchte, deutet selbst Xenophon an. So wie nämlich die Meinung gewesen ist, daß Sokrates zwar die Menschen von ihrem Nicht-Wissen überführt, aber nicht von der Wahrheit sie zu unterrichten gewußt habe: so hat man auch geglaubt, Sokrates habe wohl verstanden, vom Laster abzumahnen und dadurch zum Streben nach Tugend zu erregen, aber worauf nun das tugendhafte Handeln sich richten solle, habe er nicht sagen können [3]). Gegen diese beiden Vorwürfe in Eins gefaßt will nun Xenophon seinen Lehrer vertheidigen, und manches hat er angeführt,

---

1) Ib. I, 6. nr. 10. *ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.*

2) Ib. IV, 5. nr. 2 sqq.

3) Xen. mem. I, 4. nr. 1; Plat. Clitoph. besonders zu Ende.

welches nicht unbrauchbar, vieles aber zeigt auch, daß er den Vorwurf und seine Widerlegung nicht recht verstanden. Denn das Verneinende mischt er ungeschickt unter das Bejahende, und was Sokrates für das Eine und für das Andere hielt, hat Xenophon schwerlich eingesehen, wie er denn unter andern den Sokrates die Mäßigkeit empfehlen läßt, weil sie durch Hunger und Durst und die wahren Bedürfnisse uns führend uns auch die wahren und der Erinnerung würdigen Lüste bereite [1]). Etwas Aehnliches konnte nun wohl Sokrates beiläufig erwähnen, aber er, der über solche Dinge beständig verhandelt hatte, mußte auch wohl bemerken, daß er dadurch der Mäßigkeit nur wegen des unmäßigen Strebens nach Lust das Wort geredet [2]) und keineswegs angetrieben habe, vom sinnlichen Genuß sich frei zu machen; ja der xenophontische Sokrates ist hierin mit sich selbst in Widerspruch, indem er auf der einen Seite das Nichts-Bedürfen als das Göttliche setzt und das so wenig als möglich Bedürfen als das menschliche Gut, auf der andern Seite aber eine Steigerung der Bedürfnisse durch die Mäßigkeit empfiehlt, damit auch die sinnlichen Genüsse gesteigert werden. Eine solche Anführung war nur zur Widerlegung der Gegner brauchbar; aber der wahre Grund, weswegen er die Mäßigkeit empfahl, muß darin nicht gesucht werden; ihn verbindet auch Xenophon mit dem oben Angeführten, indem er die geistigen Freuden des Erkennens und Wissens als Frucht der

---

1) Mem. IV, 5. nr. 9.

2) Cf. Plat. Phaed. p. 68 sq., wo auch die Verbindung der *σωφροσύνη* mit der *φρόνησις* zu bemerken ist.

Mäßigkeit angiebt [1]) und überhaupt das Erkennen des Guten und das Handeln nach diesem Erkennen als das wahre menschliche Gut betrachtet, das Jagen nach Lust aber als etwas Thierisches ansieht [2]).

Hierin wird man nun, je mehr man in das Einzelne eingeht, um so mehr den wahren Sinn der sokratischen Sittenlehre finden. Ihm ist der Zweck des Lebens die Vernünftigkeit oder die Weisheit des Menschen. Daher erklärt er, die Vernünftigkeit sei allein etwas werth, alles Unvernünftige sei verächtlich, und so steht sein sittliches Streben mit seinem wissenschaftlichen in der vollkommensten Verbindung. Das sittliche Streben des Menschen ist ihm auf Erkenntniß gerichtet, und die wahre Erkenntniß ist die Erkenntniß des Guten, die Erkenntniß der über alles herrschenden Vernunft oder Gottes [3]). In die-

---

1) Ib. nr. 10 sq. *ἀλλὰ μὴν τοῦ μαθεῖν, τί καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός, δι' ὧν ἄν τις καὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα καλῶς διοικήσειε καὶ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καλῶς οἰκονομήσειε καὶ φίλοις καὶ πόλει ὠφέλιμος γένοιτο καὶ ἐχθρῶν κρατήσειεν, ἀφ' ὧν οὐ μόνον ὠφέλειαι, ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγισται γίγνονται, οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι πράττοντες αὐτά, οἱ δὲ ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσι. — — ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι.* Cf. I. 6. nr. 9.

2) Xen. mem. IV, 5. nr. 11. *ὅστις γὰρ τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ' ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν, τί ἂν διαφέροι τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων;*

3) Vergl. außer den so eben angeführten Stellen Xen. mem. I, 2. nr. 49 sq.; IV, 2. nr. 22 u. 31; sklavische Menschen sind, welche nicht das Schöne, Gute und Gerechte wissen; diese Wissenschaft ist dem Freien nothwendig, nicht die Wissenschaft nützlicher Handwerke. Daß Platon mit dieser Ansicht von der sokratischen

sem Sinne aufgefaßt, erhält auch erst die Formel ihren wahren Werth, daß man nach der Annäherung an das Göttliche streben solle; das Göttliche nämlich, die reine Vernunft, ist dem Sokrates das Vorbild alles Guten. Und darin finden wir auch den Grund seiner Lehre, daß die Tugend Eins sei, die Weisheit oder die Vernünftigkeit, und daß nichts, was nicht mit Einsicht geschehe, gut sei, oder, was mit Einsicht, böse [1]). Denn es habe ja keinen Werth, Tapferes und Gerechtes zu vollbringen, wenn man es nicht als Wissender vollbringe und durch den Begriff in der Wahl bestimmt [2]); schrecklich sei es, wenn über das Wissen ein Anderes herrschen und den Menschen wie seinen Sklaven mit sich schleppen könnte [3]),

---

Lehre übereinstimmt, braucht nicht durch einzelne Zeugnisse bewiesen zu werden. Arist. eth. Eud. I, 5. *Σωκράτης — ᾤετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν.*

1) Xen. mem. III, 9. nr. 5. *ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐπιχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. οὕτω καὶ τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐπιχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. ἐπεὶ οὖν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄλλα καλά τε καὶ ἀγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται, δῆλον εἶναι, ὅτι καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί.* Cf. Plat. Phaed. p. 68.

2) Arist. magn. mor. I, 35. *διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ.* Vergl. Brandis S. 133.

3) Arist. eth. Nic. VII, 3. *δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον.* Xen. mem III, 9. nr. 4; Plat. Prot. p. 352 sq.

und so wie für andere Dinge es zwar eine gute Naturanlage des Menschen gebe, welche aber immer noch der Ausbildung bedürfe, wenn der Mensch es darin weit bringen wolle, so sei es auch mit dem Guten, denn die Tugend könne gelehrt werden, da sie in der Wissenschaft vom Guten bestehe, wenn sich aber jemand keine Mühe um die Erkenntniß des Guten gebe, so werde er, je mehr er von Natur begabt sei, um so gefährlicher und schlimmer werden [1]).

Wenn nun jemand, von einem Gedanken ganz durchdrungen, denselben in allen Richtungen zu verfolgen bestrebt ist, so wird er leicht auf Folgerungen geführt werden, welche mit der gewöhnlichen Meinung, ja mit der augenscheinlichen Erfahrung streiten oder zu streiten scheinen, und an solchen Folgerungen läßt sich am sichersten die innere Kraft und Bedeutung des Gedankens ermessen. So zeigt es sich auch am Sokrates, dem Besonnenen. Unzweifelhaft hat er behauptet, niemand könne mit Wissen fehlen oder Unrecht thun, denn wenn jemand wisse, daß etwas gut sei, so werde er es auch wählen; aus Unwissenheit des Guten also fehle jeder, welcher fehle [2]),

---

1) Xen. mem. II, 6. nr. 39; III, 9. nr. 1 sqq.; IV, 1; Arist. eth. Eud. I, 5. *Σωκράτης — ἐπεζήτει, τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τί ἡ ἀνδρία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ τοῦτ' εὐλόγως· ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥστε ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.*

2) Xen. mem. III, 9. nr. 4. *πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ ἂν οἴωνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν.* Plat. Gorg. p. 460; Arist. eth. Nic.

und nur wider Willen (ἄκων) sei der Schlechte schlecht [1]), ja wenn jemand wissend lügen oder sonst Unrecht thun sollte, so würde er besser sein, als der, welcher ohne sein Wissen lüge oder Unrecht thäte [2]). Wegen aller dieser Sätze ist nun nicht selten Sokrates ein Sophist gescholten worden, ob mit Recht, darüber kann nur aus dem Innersten seiner Lehre entschieden werden. Was aber den letzten Satz betrifft, so ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß Sokrates, indem er ihn aufstellte, sehr gut einsah, wie er etwas mit seinen früher angegebenen Sätzen Unvereinbares enthalte; auch wird er nur in vorbereitenden Gesprächen von ihm gebraucht, um die Nichtigkeit des Scheinwissens in Andern zu zeigen; ihm liegt aber nur die Einsicht oder Ansicht zum Grunde, daß allein der Wissende einer vernünftigen Wahl fähig sei, entweder zum Guten oder zum Bösen, wie aber ferner Sokrates meint, nur zum Guten, wenn er sich wirklich auf sein Interesse verstehe. Die beiden andern Sätze laufen auf dasselbe hinaus, wenn man zugiebt, daß jeder Unwissende wider seinen Willen unwissend sei, welches die Meinung des Sokrates ist, indem er das allgemeine Streben nach dem Wissen in dem vernünftigen Wesen voraussetzte [3]). Wenn

---

VII, 3. *οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.*

1) Plat. apol. p. 25; Prot. p. 345; Arist. magn. mor. I, 9. S. Brandis S. 135.

2) Xen. mem. IV, 2. nr. 20; Plat. Hipp. min. p. 365 sqq., besonders p. 375.

3) Dafür können auch die pseudoplatonischen als Autorität gelten. S. de justo p. 375. *ἑκόντες δὲ ἀμαθεῖς εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι, ἢ ἄκοντες; Ἄκοντες.*

man nun aber die Sätze, daß jeder nur aus Unwissenheit Unrecht thue und niemand freiwillig unwissend sei, nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise nimmt, so bieten sich so viele Beispiele gegen ihre Wahrheit dar, daß man dem Sokrates nicht zutrauen kann, dies sei seiner Beobachtung entgangen. Hier, wenn irgendwo, wird man anerkennen müssen, daß Sokrates überhaupt in seiner Betrachtungsweise nicht auf dem Gebiete der sinnlichen Vorstellung, sondern der übersinnlichen Wahrheit sich befand, wo gar keine Beobachtung ihn widerlegen oder in seinen Gedanken bestärken konnte. Daß Sokrates unter dem Wissen, welches mit der sittlichen That verknüpft ist, ein anderes Wissen verstand, als das unvollkommene Denken, welches sonst wohl auch ein Wissen genannt wird, kann niemand bezweifeln, sobald er bedenkt, daß Sokrates nur den Gott als weise anerkennen wollte. Ihm ist das wahrhafte Wissen, welches mit dem sittlichen Handeln in Eins fällt, ein Wissen, welches unter den Menschen gar nicht vorhanden ist, die vollkommene Einsicht von dem Guten *), und wie in seiner Lehre das Wissenschaftliche und das Sittliche sich durchdrangen, das zeigt sich eben darin, daß ihm der Wille auf die Erkenntniß,

*) Nur mit scheinbarem Grunde polemisirt daher Aristoteles gegen den Sokrates, wenn er meint, Sokrates, der nichts Zweckloses angenommen habe, habe doch die Tugend als ein Zweckloses gesetzt, indem er sie für Wissenschaft hielt. Magn. mor. I, 1. οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς· ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι· ἐκ δὲ τοῦ τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι συνέβαινεν αὐτῷ τὰς ἀρετὰς μάτην εἶναι. Denn die Tugend ist dem Sokrates die transscendentale Vollendung, das höchste Gut und insofern mit der Wissenschaft eins.

denn niemand sei freiwillig unwissend, und die Erkenntniß auf das Gute, denn niemand handele wissend anders als gut, gerichtet war. Jedoch den wahren Sinn dieser Sätze wird man erst dann recht einsehen, wenn man bedenkt, wie Sokrates nicht bloß in denselben die übersinnliche Einheit des Guten und des Wahren ausdrücken wollte, sondern sie auch auf unser Leben anwandte und dadurch der menschlichen Betrachtung näher brachte. Hierbei ist nun seine Lehre darin gegründet, daß er die Erkenntniß des Guten nicht als eine bloß allgemeine, sondern als eine mit dem Allgemeinen zugleich das Einzelne umfassende betrachtet. Er meint, nur so weit habe jemand das Gute erkannt, als er wisse, was auch sein wahres Gut und sein Interesse für den einzelnen Moment des Lebens sei, und mit dieser reinen Einsicht von seinem Gute werde er nicht gegen sein Interesse handeln können, aber auch nicht ohne dieselbe mit Bewußtsein in seinem Interesse. Daher lehrte er, nur die herrschten wirklich, welche zu herrschen wüßten [1]). Man sieht hierin wieder, wie Sokrates ganz von der durchgängigen Einheit alles Wissens ergriffen war, indem er die Erkenntniß des Guten überhaupt ohne die Erkenntniß des Guten im besondern nicht zugab [2]); man sieht aber auch, wie er zwar das reine Wissen und die reine Tugend im menschlichen Leben nicht fand, aber doch ein Wissen und eine

1) Xen. mem. III, 9. nr. 10. *ἄρχοντας εἶναι — — τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν.*

2) Dies spricht er deutlich aus, wenn er behauptet, so weit jemand unmäßig sei, so weit sei er auch ohne Erkenntniß. Xen. mem. III, 9. nr. 4.

Tugend, welche nach dem höchsten Gute streben; denn die Weisheit selbst, so wie sie sich unter uns findet, hielt er nicht unbedingt für ein Gut, daß sie aber ein Gut sei, sofern sie zum Guten diene, wollte er nicht leugnen [1]). Genug, man sieht, wie weder das Wissen, noch die Tugend, noch überhaupt die Güter der Gegenwart dem Sokrates genügten, daß er aber zum Streben nach dem Wissen, nach der Tugend und nach diesen Gütern anregen wollte, offenbar weil er meinte, daß doch dies Streben zu etwas führen möchte; und wenn man sich in dieser Bedeutung das wiederholte Fragen des xenophontischen Sokrates nach dem Nützlichen auslegen will [2]), so mag man auch wohl dies als einen wahren Zug des sokratischen Charakters anerkennen.

Wenn nun hierdurch Sokrates einen Anfang der ethischen Untersuchungen gemacht hatte, so finden wir doch nicht, daß er dieselben weiter in das Einzelne ausgeführt. Vielmehr wenn die Frage nach dem Gerechten oder Guten im Einzelnen entsteht, so giebt Sokrates darüber weiter keine Auskunft, als daß er nach alterthümlicher Weise auf die Gesetze des Staates verweist [3]) und darin den

---

1) Xen. mem. IV, 2. nr. 33; cf. I, 6. nr. 13; Plat. Meno p. 88. Selbst die Glückseligkeit zählte er zu den relativen Gütern. Xen. mem. IV, 2. nr. 34; 35.

2) Xen. mem. IV, 6. nr. 8. *τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ; Δοκεῖ μοι, ἔφη.*

3) Xen. mem. IV, 4. nr. 12 sq. *φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι· — νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γιγνώσκεις;* cf. Plat. Crito p. 50 sqq. Eine schiefe Anwendung hiervon findet sich in dem Schusterdialog über das Gerechte gegen das Ende.

festen und bindenden Ausdruck des vernünftigen Willens findet, wie er selbst von den Göttern geheiligt ist, den Stiftern des Staats. Und wenn auch Sokrates zu den Gesetzen des Staats noch die ungeschriebenen Gesetze als das im Einzelnen uns Verbindende hinzusetzt [1]), so meint er auch hiermit theils nur die allgemeinen Gesetze, welche auch von dem Staate anerkannt werden und von den Göttern gegeben sind, aber deswegen nicht niedergeschrieben zu werden brauchen, weil sie auch ohne dies unter allen Menschen gelten und keiner willkürlichen Strafe bedürfen, indem sie schon von selbst ihre natürliche Strafe mit sich führen [2]), theils bezeichnet er damit den besondern Beruf, welchen der Gott den einzelnen Menschen verkündet und welchem zu genügen das ganze Leben des Menschen aufgewendet werden soll [3]). So bezieht er auf das Bewußtsein des Höchsten und Wahrsten in der Gesellschaft der Menschen und in der einzelnen Person alles Sittliche zurück, aber die Gründe für die einzelnen sittlichen Gesetze und ihren Zusammenhang untereinander

---

1) Xen. l. l. 19; Plat. de rep. VIII, p. 563. d. Wiggers (Sokrates p. 193) meint, Sokrates habe sich des Ausdrucks „ungeschriebene Gesetze" zuerst bedient; dem widerspricht aber die zuerst angeführte Stelle des Xenophon; auch bedient sich Thukydides in der Gedächtnißrede des Perikles II, 37 Fin. desselben Ausdrucks, so wie er denn überhaupt viel älter zu sein scheint. Ueber seine Bedeutung s. Diog. L. III, 86 angeblich nach dem Aristoteles.

2) Xen. mem. l. l. 19 sq. So wird der Ausdruck auch vom Thukydides a. a. O. und vom Aristoteles gebraucht. Polit. VI, 5; rhet. I, 10; 13. Ueber eine andere Bedeutung desselben Ausdrucks s. Nitzsch de historia Homeri XVI. p. 62.

3) Plat. apol. passim.

hat er nicht weiter wissenschaftlich zu entziffern gewußt, und im Bewußtsein hiervon wollte er sich auch weder für einen Weisen, noch für einen Lehrer der Gerechtigkeit ausgeben [1]).

Fassen wir alles dies zusammen, so sehen wir wohl, wie Sokrates geeignet war, durch seine Unterredungen mit der heranwachsenden Jugend ein neues und vollkommeneres Streben nach Wissenschaft zu erregen, nicht ein einseitiges, nur auf einen besondern Zweig der Philosophie gerichtetes, sondern ein Streben, welches vom Bewußtsein der allgemeinen Wissenschaft geleitet über alles Wißbare sich erstrecken sollte. Er hat keine Physik gelehrt, aber er hat den allgemeinen Grundsatz aller philosophischen Physik festgehalten, daß alles Natürliche nur so weit wahrhaft des Erkennens werth sei, als es auf einen vernünftigen Gedanken zurückgeführt werden könne; er hat kein System der Ethik entwickelt, aber er hat auf das vernünftige Streben des Menschen, auf das sittliche Bewußsein in der sittlichen That aufmerksam gemacht; er hat auch keine entwickelte Lehre über Inhalt und Form der Wissenschaft seinen Schülern überliefert, aber er hat ihnen die Form der Wissenschaft eingeübt und den lebendigen Gedanken eingepflanzt, daß der Gehalt jeder Erkenntniß nur nach ihrer Uebereinstimmung mit allem Wissen geprüft werden könne, daß ein jeder Gedanke Rechenschaft über sich geben und in der Erkenntniß seiner selbst und Gottes wurzeln solle. Indem Sokrates so das Ideal der Wissenschaft nach ihrem Gehalt und ihrer Form auf-

1) Xen. mem. IV, 4. nr. 5 sqq.; cf. Plat. Meno p. 89 sq.

ſtellte, hat er ſelbſt nur Weniges zur Verwirklichung deſſelben geleiſtet. Er kann mit einem alten Meiſter verglichen werden, der in Gedanken noch kräftig lebt, der aber jetzt, da ihm die Kräfte zum Werke zu mangeln beginnen, von der Eitelkeit, am Ausgeführten ſich zu erfreuen, wenig weiß. Er blickt nicht in die Vergangenheit, ſondern in die Zukunft, und nun verſammelt er um ſich ſeine Schüler, ob er unter ihnen jemand finde, welcher ſeine Gedanken faſſen könne und rüſtige Hände habe, ſie auszuführen. Da ſpricht er ihnen von dem erhabenen Bilde, welches vor ſeiner Seele ſchwebt, und übt ſie in den Fertigkeiten, die zur Ausführung deſſelben gehören. Sie, ſo lange er lebt, horchen und üben ſich unter ſeiner Leitung; nachdem er todt iſt, verſuchen ſie ſeinem Bilde nachzukommen; viele verſuchen, wenigen gelingt etwas; zuletzt iſt es nur Einer, welcher dem Ideale einigermaaßen nahe gekommen iſt. Es iſt nur Einer, aber er begeiſtert Viele, zu ſtreben, wie er geſtrebt. Sähe der alte Meiſter das Werk, er würde den Kopf ſchütteln und ſich bedenken, ob er dieſes gewollt, endlich würde er doch auch in der fremden Umgebung die Züge ſeines Ideals wiederzuerkennen vermögen.

Wir fügen hier noch Einiges über die Schule des Sokrates im Allgemeinen bei. Um einen Mann, der tief in das Weſen ſeiner Zeit eingreift, ja in manchen Beziehungen ihr vorgreift — und von ſolcher Art war Sokrates — verſammeln ſich Menſchen von allerlei Beſtrebungen und Charakter, gute und böſe. Iſt er nun beſonders von menſchenfreundlicher Geſinnung und geneigt ſich

mitzutheilen, so wird er nicht leicht jemand ganz abweisen, sondern das Beste von ihm hoffend jedem gewähren lassen. Sokrates war überdies von einem starken Vertrauen zu der leitenden Gottheit; um so mehr mußte er ruhig geschehen lassen, daß er selbst in ein Knäuel von den verschiedenartigsten Bestrebungen verflochten wurde, überzeugt, es werde sich daraus wohl dem einen und dem andern Theil unverhofftes Gut erzeugen.

Hätte Sokrates gewußt, daß sein Umgang mit schwachen, zweideutigen und schlechten Menschen seinen Ruf bei Mitwelt und Nachwelt gefährden würde, er würde wohl darum von seiner Bahn nicht gewichen sein. Nur der Böse urtheilt nach dem bösen Scheine. Wir finden aber um den Sokrates auch viele Menschen versammelt, welche es wahrhaft gut meinten, echte Freunde in Freud' und Leid, selbst einige ausgezeichnete Männer theils durch ihre Stellung im Staat, theils durch ihre Talente für die Geschäfte und für die Wissenschaften. Sie bekennen, daß sie durch ihn gefördert worden sind in ihren Bestrebungen. Es muß uns wohl wichtig sein, die Zusammensetzung seiner Umgebungen näher kennen zu lernen, denn unstreitig hat sie einen großen Einfluß auf das ganze griechische Leben der Folgezeit gehabt.

Unter dem, was wir Schule des Sokrates nennen, darf man sich nicht einen geschlossenen Kreis von Anhängern denken, welche zu seiner Lehre sich bekannten. War ja doch die Lehre noch nicht einmal vorhanden; wollte er doch selbst nicht Lehrer heißen. Eine eigentliche Schulbildung in der Philosophie findet sich erst nach dem Sokrates; vor ihm, möchten wir behaupten, gab es gar

keine geschlossene Schule der Philosophie, in welcher der Lehrer überliefert und der Schüler empfängt, fortpflanzt und, wenn es glückt, erweitert. Solche Art der Schulen entsteht erst dann, wenn die Philosophie anfängt ein Theil der Gelehrsamkeit zu werden. Wir haben uns also unter der Schule des Sokrates nur eine Menge von Menschen zu denken, welche, von sehr verschiedener Gesinnung, nur darin übereinkamen, daß der fortgesetzte Umgang mit dem Sokrates ihnen bildend sein möchte. Nun kommt es uns aber darauf an, diese Menge in ihre gleichartigen Bestandtheile zu zerlegen. Zuerst tritt uns dabei ein sehr auffallender Unterschied hervor, der Unterschied des Alters. Denn wir finden nicht nur junge Leute um ihn versammelt, sondern auch solche, welche schon zur Reife des Alters gekommen waren. Chärephon, der eifrige Verehrer sokratischer Weisheit, der, welcher das Orakel, daß Sokrates der weiseste Grieche sei, davontrug, ist der Altersgenosse des Sokrates, Chärekrates, dessen Bruder, jünger zwar, aber doch wohl nicht um vieles; wir finden beim Sokrates fleißig nicht nur den jungen Kritobulos, sondern auch seinen Vater Kriton, einen bejahrten Mann; auch Antisthenes ist nicht mehr in jugendlichem Alter, als er sich Sokrates anschließt. Wenn nun hierin auch nur ein äußerlicher Unterschied der sokratischen Schüler zu liegen scheinen möchte, so greift es doch tief in das Wesen der Schule ein; denn von ausgebildeten selbständigen Männern konnte nicht das erwartet werden, was von jüngern Schülern zu hoffen war, daß sie ganz in die Geistesrichtung des Sokrates eingehen würden; sondern ein jeder von ihnen brachte wohl seine eigene Denkart

oder auch seine wissenschaftliche Ueberzeugung zum Sokrates, welche er in seinem Umgange nur mehr ausbilden, ausbessern und befestigen wollte. Dadurch mußte denn die Schule des Sokrates manches Fremdartige in sich aufnehmen [1]). Ein anderer wesentlicher Unterschied unter den Schülern des Sokrates entstand aus dem Zwecke, welcher seine Schüler zu ihm führte, indem Einige von diesen, wie Kritias und Alkibiades nach dem Xenophon [2]), nur darnach strebten, eine ähnliche Gewalt der Rede, wie Sokrates sie auf seine Umgebungen ausübte, zu gewinnen, Andere zu guten und praktischen Bürgern sich auszubilden wünschten [3]), noch Andere aber aus dem Streben nach philosophischer Erkenntniß zu ihm kamen. Alle diese verschiedenen Arten von Menschen wurden nun durch die Persönlichkeit des Sokrates zusammengeführt und bald längere, bald kürzere Zeit zusammengehalten, aber Sokrates konnte natürlich zu ihnen nicht in gleichem Verhältnisse stehen. In dem Umgange mit den Erstern, mit einem Alkibiades und Kritias, scheint er sich sehr leidend und verneinend verhalten zu haben [4]); vertrauter und mehr in die selbständige Entwicklung seiner Freunde eingehend war dagegen gewiß sein Betragen gegen die, welche mit redlichem Sinn dem Staatsleben sich widmeten, denn nicht wenige hat Sokrates zu den Geschäften ermuntert, indem er sie nur zu ermahnen pflegte, daß sie nicht leichtsinnig und ohne

---

1) Ein Beispiel hiervon findet man Xenoph. conv. VIII, 5.

2) Mem. I, 2. nr. 12 sqq.

3) Ib. 15. *τοῦ βίου τοῦ Σωκράτους ἐπιθυμεῖν.*

4) Plat. conv. p. 215 sqq.

Kenntniß zu Verwaltern des Staats oder des Kriegswesens sich aufwerfen möchten. Wenn er nun mit solchen Männern, wie mit einem Xenophon, über die Staatsverfassung, über den wahren Herrscher, über die echte Aristokratie [1]), über den Unterschied zwischen Tyrannie und Königthum, über Plutokratie und Demokratie sich unterhielt, so sprach er dagegen mit den philosophisch Gesinnten, wie mit einem Theages [2]), einem Theätetos oder Platon, von dem reinen Wissen und seinem Gegenstande, von der wahren Vernünftigkeit und dem Schönen und Guten. Daß nun diejenigen, welche ihm hierin eifrig folgten, größtentheils Jüngere gewesen sein mögen, scheint aus den Gesprächen des Platon hervorzugehen und läßt sich auch sonst vermuthen. Wenn sich auch Aeltere, wie ein Antisthenes, geneigt fanden, in die philosophischeren Untersuchungen des Sokrates einzugehen, so läßt sich doch denken, daß sie weniger von dem Geiste der sokratischen Untersuchungsweise, als von einzelnen Sätzen seiner Lehre ergriffen wurden, und dabei geneigt waren, manche Ansichten, welche früher sich ihnen angebildet hatten, festzuhalten und mit den sokratischen Bestrebungen zu vermischen.

Mit den zur Philosophie sich neigenden Schülern des Sokrates haben wir es nun in unserer Geschichte zu thun. Es ist aber nach dem schon Bemerkten zu erwarten, daß sie nicht auf gleiche Weise die sokratische Lehre werden aufgefaßt haben. Wir können unter den philosophirenden

---

1) Xenoph. mem. IV, 6. nr. 12; cf. Plat. Menex. p. 238.
2) Plat. de rep. VI, p. 496.

Sokratikern drei Classen unterscheiden, nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem der sokratische Trieb in ihnen mächtig ist. In dem Einen ist er nur schwach, sinnliche Begehrungen reißen ihn mit fort, fast nur seine Außenseite giebt sich der neuen, der reinen Bildung seines Meisters hin; Andere sind zwar eifriger, doch können sie sich alten Vorurtheilen, Ueberbleibseln der frühern Philosophie nicht entziehen; so werden auch sie von einer freien Ausbildung des sokratischen Princips abgehalten: diese beiden Classen werden wir die unvollkommenen Sokratiker nennen; die dritte Classe, die vollkommenen Sokratiker, faßt dagegen das sokratische Princip in seiner wahren Bedeutung und in seinem wahren Verhältnisse zu den frühern philosophischen Bestrebungen auf. Diese Männer schließen sich an den Platon, den wahrsten Schüler des Sokrates, an.

Wir sehen also dasselbe sich jetzt wieder erneuen, was wir als den Charakter des vorigen Zeitraums in der Entwicklung der Philosophie betrachtet haben, nämlich daß sich verschiedene Schulen der Philosophie zu einer Zeit nebeneinander bilden. Allein es ist eine andere Weise ihres Verhältnisses zueinander; vormals standen gleich kräftige Erzeugnisse des wissenschaftlichen Geistes unter den Griechen nebeneinander; jetzt steht die mächtige Jugend, die, welche sich des ganzen bessern Strebens in der Wissenschaft der Zeit bemeistert, neben dem schwachen Alter, dem Ueberbleibsel der Vorzeit, wie es auch den Schein eines noch kräftigen Lebens sich geben möge. Und so ist es fortan immer in dieser Periode philosophischer Entwicklung: neben den kräftig blühenden Schulen, erst des Platon,

dann des Aristoteles, zuletzt der Stoiker, zeigen sich Reste der frühern Schulen; die alte Denkart besteht noch fort in den Veralteten, aber schwach, fast nur als Ueberlieferung, häufig in Misverständnisse und Uebertreibungen verkehrt. Anders dagegen ist das wissenschaftliche Leben des Platon, des Aristoteles und der Männer, welche die stoische Schule stifteten; es ist das Ergebniß ihrer Zeit, es ist das Beste, was der griechische Geist unter den gegebenen Verhältnissen hervorbringen konnte; jene Männer dürfen als die Vertreter der Philosophie ihrer Zeit gelten.

Dem Gange der Entwicklung gemäß fangen wir mit den unvollkommenen sokratischen Schulen an und lassen auf diese die vollkommenen sokratischen Schulen folgen, welche aus der Schule des Platon hervorgegangen sind. Zu den unvollkommenen sokratischen Schulen rechnen wir die kyrenaische, die kynische, die megarische und einige andere noch weniger bedeutende. In der kyrenaischen, werden wir finden, ist das sokratische Element das untergeordnete gegen das Fremdartige, in den andern Schulen dagegen findet das umgekehrte Verhältniß statt. Wir werden daher auch mit der Entwicklung der kyrenaischen Schule den Anfang unserer Geschichte der sokratischen Schulen machen.

Drittes Capitel.

Die kyrenaiſche Schule.

Unter denen, welche mit dem Sokrates umgingen, war ein Mann, welcher von den ſtrengern Sokratikern nur als ein ausgearteter Schüler des Sokrates betrachtet wurde, Ariſtippos. Das, was man ihm vorwirft, finde ich hauptſächlich von dreierlei Art, theils ſeine von der ſokratiſchen Enthaltſamkeit abweichende Lebensweiſe [1]), theils daß er Geld für ſeinen Unterricht nahm [2]), theils ſeine Lehre [3]). Wohl nicht bloß wegen des zweiten, ſondern auch wegen des dritten Punktes wird er von Ariſtoteles ein Sophiſt genannt.

Ariſtippos war geboren zu Kyrene, einer griechiſchen Pflanzſtadt in Afrika, welche, zu großem Wohlſtande und äußerer Macht gelangt, wegen ihrer Ueppigkeit in Verruf gekommen war. Aus einer angeſehenen und reichen Familie ſtammend, ſcheint auch er an dem allgemeinen Wohlleben Theil genommen zu haben. Als er noch jung von den Reden des Sokrates erfuhr, ergriff ihn ein ſtarkes Verlangen, an ſeinem Umgange Theil zu nehmen, und

1) Xen. mem. II, 1. nr. 1. Ueber die Abneigung des Xenophon und des Platon gegen den Ariſtipp ſ. Diog. L. II, 65 c. not.; auch Arist. rhet. II, 23.

2) Diog. L. l. l.; cf. Xen. mem. I, 2. nr. 60.

3) Arist. met. III, 2., wo Ariſtippos zu den Sophiſten gezählt wird.

er schiffte nach Athen [1]). Doch scheint ihn Sokrates, bei welchem er bis gegen dessen Tod blieb [2]), von seinem Hange zum Genusse nicht geheilt zu haben. Denn so wenig Zusammenhangendes wir auch sonst von seinem Leben wissen, so schimmert doch durch die mancherlei Anekdoten, welche wir über ihn hören, im Allgemeinen dies hindurch, daß er zwar Entbehrungen und Verlust mit Gleichmuth und Anstand zu ertragen wußte [3]), daß er aber doch die Heiterkeit seines Gemüths, welche ihm von Natur eigen gewesen zu sein scheint, welche er aber noch mehr mit Absicht und Fleiß ausbildete, hauptsächlich auf seine Geschicklichkeit gründete, selbst unter schwierigen Umständen Genüsse des Wohllebens und des Luxus sich zu verschaffen. Daher vermied er nicht den Umgang mit Hetären, Tyrannen und persischen Satrapen, auf seine Geschicklichkeit in der Behandlung der Menschen vertrauend [4]), entzog sich jedoch den Regierungsgeschäften, weil er Abhängigkeit fürchtete, und liebte mehr den Aufenthalt in der Fremde, wo er sich jedem bindenden Verhältnisse entziehen könnte, als in seinem Vaterlande [5]). So finden wir ihn denn auch in verschiedenen Gegenden, und besonders werden viele Geschichtchen von seinem Umgange mit dem Tyrannen Dionysios von Syrakus und mit der

---

1) Plut. de curios. 2; Diog. L. l. l.

2) Plat. Phaed. p. 59.

3) Diog. L. II, 67. *σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλαμύδα φορεῖν καὶ ῥάκος.* Plut. de Alex. fort. I, 8.

4) Diog. L. II, 68; 77; 78; 79.

5) Xenoph. mem. II. 1. nr. 8—13.

Buhlerin Lais erzählt, welche zu verrathen scheinen, daß er seinem Grundsatze, man solle die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen unterwerfen [1]), überall treu zu bleiben strebte. In seinem spätern Alter scheint er wieder nach Kyrene zurückgekehrt zu sein, wo wir seine Familie und seine Schule finden [2]).

In welchem Sinne jedoch Aristippos als der Anführer einer philosophischen Schule angesehen werden dürfe, darüber kann gestritten werden. Denn Einige sagen, er habe gar nichts Schriftliches hinterlassen und überhaupt nicht öffentlich über den Zweck des Lebens gesprochen [3]); Andere führen eine Reihe seiner Dialogen und anderer Schriften an [4]). Wenn nun auch Aristippos geschrieben haben sollte, so muß er doch darum nicht seine Ansicht vom Leben und von der Wissenschaft in Zusammenhang auseinandergesetzt haben, vielmehr scheint der Angabe des

---

1) Horat. ep. I, 1. v. 18.:

Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor
Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

Diog. L. IV, 66; 68; 75. *πρὸς οὖν τοὺς μεμφομένους ἔμη· ἔχω Λαΐδα, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι.*

2) Diog. L. II, 86.

3) Ib. II, 84.

4) Ib. II, 84; 85. Cf. Menag. ad h. l. Die glaubhaftern Ueberschriften hat der zweite Katalog des Panätios und des Sotion. Daß dem Aristippos Schriften untergeschoben wurden, zeigt von der Schrift *περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* Luzac de digamia Socr. p. 108, überhaupt macht es die Verschiedenheit der Kataloge seiner Schriften wahrscheinlich. Auf das Zeugniß des Theopomp, ap. Athen. XI. p. 508, für die Echtheit der Schriften unter seinem Namen möchte ich nicht zu viel Gewicht legen.

Aristokles [1]) so viel Wahres zum Grunde zu liegen, daß die Ansicht, welche Aristippos von dem Leben der Menschen hatte, erst später in eine zusammenhangende Form gebracht worden ist; denn wenigstens die systematischen Lehren, welche der kyrenaischen Schule zugeschrieben werden, setzen die Ausbildung späterer Lehren über das höchste Gut voraus [2]).

Die Schule, welche Aristippos stiftete, hat fast nur eine örtliche Bedeutung gehabt, denn die Männer, welche ihr zugezählt werden, finden wir meistentheils in Kyrene und in den angrenzenden Gegenden Afrikas. Die Folge der Schule ist ohne sichere Zeitrechnung und nicht ohne Verwirrung uns überliefert worden [3]). Aristippos soll

---

1) Ap. Euseb. praep. ev. XIV, 18.

2) Für unsere Meinung spricht auch, daß Aristoteles da, wo er Gelegenheit gehabt haben würde, die kyrenaische Lehre vom höchsten Gut zu bestreiten, vielmehr gegen die Meinung des Eudoxos, eines in Rücksicht auf Philosophie viel unbedeutendern Mannes, polemisirt (eth. Nic. X, 2), da er doch hier weitläufiger sein mußte, als gegen die Lehre des Antisthenes (ib. 1). Eine Muthmaaßung will ich hier äußern: nur an einer Stelle scheint mir die Meinung des Aristippos vom Arist. angedeutet zu werden, aber nur in einem Nebenpunkte des Streits, nämlich eth. Nic. X, 6, wo er von denen spricht, welche bei Tyrannen beliebt sind, weil sie auf die παιδιὰ sich verstehen, und darauf die Meinung bestreitet, daß die Glückseligkeit in der παιδιὰ bestehe. Cf. Diog. L. II, 80. Gegen unsere Meinung von der spätern Ausbildung des kyrenaischen Systems könnte es zu sprechen scheinen, daß Antisthenes und Platon, besonders Phileb. p. 53 sq., ihre Lehren gegen die Lust mit Bezug auf Aristipp ausgebildet zu haben scheinen. Doch setzt dies kein System des Aristipp voraus.

3) Diog. L. II, 86.

seine Tochter Arete [1]) und den Antipatros von Kyrene unterrichtet haben; Arete aber war die Lehrerin ihres Sohnes, des jüngern Aristippos, welcher deswegen auch der Lehrling der Mutter (Metrodidaktos) genannt wird. Diesem jüngern Aristippos schreibt man die systematischere Ausbildung der ältern kyrenaischen Lehre zu [2]); ihn soll auch Theodoros der Atheist gehört haben, welcher aber nach andern Angaben [3]) in ein späteres Zeitalter gesetzt wird. Vom Antipatros dagegen soll eine andere Reihe kyrenaischer Philosophen ausgegangen sein, aus welcher uns nur die beiden letzten, Hegesias und Annikeris, etwas näher bekannt sind. Durch diese Männer hat nun die kyrenaische Lehre eine Art von Fortbildung erfahren, welche aber als Ausartung und immer größere Abweichung von der sokratischen Denkart und Gesinnung zu betrachten ist. Ihr Ausgangspunkt ist Sokrates, ihr Endpunkt Epikur. Da wir von der Zeitrechnung in der Anordnung der Glieder dieser Schule meistens verlassen sind, so wird es uns erlaubt sein, nach dem wahrscheinlichen Gange der innern Entwicklung unsere Erzählung einzurichten.

Zuerst müssen wir die Lehre der ältern Kyrenaiker uns zu vergegenwärtigen suchen. Die meisten Alten sagen uns, sie hätten nur einen Theil der Philosophie anerkannt, die Ethik [4]), und besonders die Physik verach-

---

1) Von Aelian, hist. anim. III, 40, wird sie Aristipp's Schwester genannt, die Meisten aber nennen sie seine Tochter.

2) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

3) Diog. L. II, 98; Suid. s. v. Θεόδωρος.

4) Diog. L. II, 92; Sext. Emp. adv. Math. VII, 11; Euseb. pr. ev. XV, 62.

tet [1]), weil sie über die menschliche Fassungskraft gehe und weil es allein nützlich sei, zu untersuchen, was im Hause gut und böse sei. Hiermit stimmt sehr wohl die unwissenschaftliche Denkart überein, welche Aristoteles dem ältern Aristippos vorwirft, indem dieser die mathematischen Wissenschaften verächtlich behandelt habe, weil sie gar nicht vom Guten und Bösen sprächen, womit doch alle übrige Künste, selbst die handwerksmäßigen, zu thun hätten [2]). Es ist jedoch hierin, was die ältern Kyrenaiker überhaupt betrifft, eine Uebertreibung; denn nicht nur wird uns gesagt, daß sie auch der Logik wegen ihres Nutzens ihre Aufmerksamkeit geschenkt hätten [3]), sondern nach einem genauern Berichte wissen wir auch, daß sie die Physik nicht ganz übergingen. Sie theilten nämlich die Philosophie in fünf Theile, in die Lehren über das Begehrungswerthe und Verabscheuungswerthe, über die Zustände, über die Handlungen, über die Ursachen und über die Beweise; der vierte Theil war physischen, der fünfte logischen Inhalts, beide aber dem Ethischen untergeordnet, wie schon daraus zu vermuthen ist, daß sie ihre ganze Wissenschaft Ethik nannten [4]). Es erhellt dies aber noch

---

1) Diog. L. II, 92; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8.

2) Arist. met. III, 2; Syrian. in met. Arist. II. fol. 11. a.

3) Diog. L. l. l.; Sext. Emp. VII, 15.

4) Sext. Emp. VII, 11. *δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικον καὶ τὸ λογικόν, ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα. καίτοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασιν, ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν, καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν, καὶ ἔτι εἰς τὸν περ*

mehr aus dem Verhältnisse, in welchem ihnen die einzelnen Theile ihrer Lehre zueinander standen.

Wenn wir uns fragen, wie die Lehre des Aristippos mit der sokratischen zusammengehangen haben möge, so finden wir die nächste Verwandtschaft beider in dem, was von dem Begehrungs- und Verabscheuungswerthen handelt. Sokrates in seinen Untersuchungen über den Zweck des Lebens setzte voraus, daß die Glückseligkeit das Streben aller Menschen sei, und indem er die nach Sinnenlust unmäßig Strebenden von ihrem eigenen Standpunkte aus bekämpfte, suchte er zu zeigen, daß die wahre Lust nicht in dem unvernünftigen Genusse bestehe, sondern in dem mäßigen und besonnenen Leben der Seele. Hiernach schien nun doch die Lust Zweck des Lebens zu sein, und daran konnte Aristippos anknüpfen, wenn er lehrte, das Gute sei die Lust, das Böse aber die Unlust, indem er sich dafür auf die Uebereinstimmung nicht nur der Menschen, sondern aller lebendigen Wesen berief *). Aber er scheint es dabei auch festgehalten zu haben, daß die wahre Lust mit der Herrschaft der Seele über dieselbe verbunden

---

τῶν πράξεων, καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων· ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασίν, ἐκ τοῦ φυσικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίστεων τοῦ λογικοῦ. Senec. ep. 89.

*) Diog. L. II, 88. *πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτὴν καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν, μηθέν τε οὕτω φεύγειν, ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα.* Ib. 87. *καὶ τὴν μὲν* (sc. *ἡδονήν*) *εὐδοκιμοῦσαν πᾶσι ζώοις, τὸν δ'* (sc. *πόνον*) *ἀποκρουστικόν.*

sein müsse, also mit der sokratischen Mäßigung [1]). So wie bei andern Sokratikern nämlich, so bemerken wir auch beim Aristippos ein entschiedenes Streben nach Ungebundenheit des Geistes [2]), wie dies bei beschränkten Ansichten leicht aus der Nachahmung der wahren sokratischen Geistesfreiheit hervorgehen konnte. Aristippos aber glaubte einen andern Weg zur Unabhängigkeit zu sehen, als den, welcher durch die Unterdrückung aller Lust eingeschlagen werde; er wollte die Lust zwar zulassen und genießen, aber nicht die Begierde nach ihr, weil sie uns von Furcht und Hoffnung abhängig mache. Daher lehrte er, man solle nicht nach mehr streben, als man besitze [3]): denn alle Lust sei gleich und keine angenehmer als die andere [4]); und man solle von keinem sinnlichen Genuß sich überwältigen lassen [5]), nach welchen Grundsätzen er durch sein ganzes Leben seine Gleichgültigkeit gegen alle Güter zeigte, welche nicht für den gegenwärtigen Gebrauch sind. Dieser Denkart lag der frohe, heitere und in jede Lage des Lebens mit Leichtigkeit eingehende Sinn des Mannes zum Grunde, welcher mehr noch, als seinem Glück, seiner Ge-

---

1) Diog. L. II, 75; Stob. serm. XVII, 18. *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ προεκφερόμενος δέ.*

2) Vergl. die bei seinem Leben angeführten Züge.

3) Diog. II, 72. *τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι.* Plut. de cupid. div. 3.

4) Diog. L. II, 87.

5) Diog. L. II, 69. *οὐ τὸ εἰσελθεῖν, ἔφη, χαλεπόν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξελθεῖν.* Es ist von seinem Umgange mit einer Hetäre die Rede.

schichlichkeit vertraute, die Umstände zu seiner Zufriedenheit zu benutzen [1]). Diese Sinnesart sprach sich auch in dem Grundsatze seiner Schule aus, daß die Lust der menschlichen Natur gemäßer sei, als die Unlust [2]); wenn sie dann in einem allgemeinen Grundsatze ausgesprochen werden sollte, so konnte dieser kein anderer sein, als der: man solle allein auf den Genuß der Gegenwart sein Augenmerk richten, weder über das Vergangene sich betrübend, noch über das Zukünftige sich Sorge machend; denn die Gegenwart sei allein unser, das Vergangene sei nicht mehr, das Zukünftige noch nicht vorhanden und überdies ungewiß [3]). Da dies aber auch auf den Zweck des Handelns übertragen werden mußte, so erschien den Kyrenaikern nur die augenblickliche Lust als ein Gut, nicht aber die Glückseligkeit durch das ganze Leben hindurch. Denn diese könne nicht der Zweck unseres Handelns sein, da sie nicht erreicht werden könne, indem auch der Weise

---

1) Horat. ep. I, 17 v. 23. Omnis Aristippum decuit color et status et res. Diog. L. II, 66. *ἀπέλαυε γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων· ὅθεν καὶ Διογένης βασιλικὸν κύνα ἔλεγεν αὐτόν.*

2) Diog. L. II, 90. *χαλεπώτερον γὰρ τὸ πονεῖν, οἰκειότερον δὲ τὸ ἥδεσθαι ὑπελάμβανον.*

3) Aelian. var. hist. XIV, 6. *πάνυ σφόδρα ἐῤῥωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀριστίππος παρεγγυῶν, μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο, καὶ ἴλεω διανοίας ἀπόδειξις. προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν, καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει, καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι, ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον, μήτε τὸ προσδοκώμενον. τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι, εἴπερ ἔσται.* Athen. XII, 63 p. 544.

vielen nothwendigen oder natürlichen Beschwerden ausgesetzt sei [1]). Die Glückseligkeit nämlich unterscheide sich von der Lust wie das Ganze von dem Theile; aber nicht das System der Lüste werde von uns begehrt, sondern nur die einzelne Lust [2]). Man sieht hierin deutlich das Bestreben, den Begriff der Lust rein als durch den Genuß der Gegenwart bestimmt festzuhalten, indem zugleich die Furcht durchblickt, daß, wenn man die Rücksicht auf das Vergangene und das Zukünftige in sein Begehren aufnehmen wollte, dadurch der Genuß der gegenwärtigen Lust selbst gestört werden möchte. Es läßt sich aber auch nicht verleugnen, daß dabei die Einheit des sittlichen Zweckes ganz wegfällt und dem ganzen Leben eben so viele Zwecke gesetzt werden, als Momente desselben sind.

Der zweite Theil der kyrenaischen Lehre, von den Beschaffenheiten handelnd, suchte zu bestimmen, worin die Lust und die Beschwerde (*πόνος*) oder auch die mittlern Zustände zwischen beiden bestünden. Es ist dabei Voraus-

---

1) Athen. l. l. *ταύτην* (sc. *τὴν ἡδυπάθειαν*) *τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι.* Diog. L. II, 90. *ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιοῦντα. ἀρέσκει δ' αὐτοῖς, μήτε τὸν σόφον πάντα ἡδέως ζῆν. — λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι· φυσικῶς γὰρ γίνεσθαι.*

2) Diog. L. II, 87. *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ οἱ παροχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὐτὴν αἱρετήν. τὴν δὲ εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὐτὴν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.* Die Ausbildung dieser Lehre im Gegensatz gegen die epicurische ist in diesem, wie in andern Punkten nicht leicht zu verkennen. Athen. l. l.

ſetzung, daß alle dieſe Zuſtände in der Seele ſind. In dieſen Unterſuchungen tritt beſonders das Beſtreben hervor, zu zeigen, daß Luſt und Beſchwerde etwas Bejahtes ſind, welches ſich andern Meinungen entgegenſtellen mochte, denen die Luſt nur als eine Befriedigung des Bedürfniſſes erſchien [1]). Deswegen lehrten die Kyrenaiker, die Luſt, welche Zweck ſei, beſtehe nicht in der Aufhebung einer Unluſt, noch ſei auch das Nichtvorhandenſein einer Luſt die Beſchwerde, vielmehr beide müßten als Bewegungen der Seele betrachtet werden, während Nicht-Beſchwerde und Nicht-Luſt keine Bewegungen ſeien, ſondern gleichſam ein Schlaf der Seele [2]). Die Verbindung, in welcher hier der Begriff der Luſt mit dem Begriff der Bewegung erſcheint, hängt mit der ganzen Anſicht der Kyrenaiker von dem Leben als einer Verknüpfung einzelner Seelenzuſtände zuſammen; ſie erinnert aber auch an die ſophiſtiſche Lehre des Protagoras, daß alles in Bewegung ſei, mit welcher die ariſtippiſche Anſicht auch ſonſt noch in Verbindung ſteht, wie wir weiter unten ſehen werden [3]). Nur darin ſcheint die kyrenaiſche Lehre von der protagoriſchen abzuweichen, daß ſie auch eine Bewegungsloſigkeit zuläßt in

---

1) Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß in ſpäterer Zeit dies auch der epikuriſchen Lehre von der Luſt entgegengeſtellt wurde.

2) Diog. L. II, 87; 89. *ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή· οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως. ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.* Gegen den Epikur ließen die Kyrenaiker nur die Luſt in der Bewegung zu. Diog. L. X, 136.

3) Vergl. Plat. Phileb. p. 43; de rep. IX p. 583.

der Nicht-Beschwerde und in der Lustlosigkeit; allein diese Abweichung ist nur scheinbar, denn nicht eine völlige Bewegungslosigkeit der Seele nehmen die Kyrenaiker an, sondern nur eine geringere Bewegung, welche nicht zu unserer Wahrnehmung komme [1]). Zugleich drückte sich auch die sokratische Mäßigung darin aus, daß die Lust eine sanfte, die Beschwerde aber eine heftige Bewegung genannt wurde, jene vergleichbar mit der Meeresbewegung bei günstigem Winde, diese mit dem sturmbewegten Meere, während die mittlern Beschaffenheiten der Windstille glichen [2]). Die Kyrenaiker wollten wohl hierin ausdrücken, daß die zu heftige Steigerung der Gemüthsbewegungen dem Menschen die Besonnenheit rauben würde, welche dem angenehmen Bewußtsein von sich selbst nothwendig sei; deswegen wollten sie auch zu heftige sinnliche Genüsse nicht zulassen, weil sie uns die Begierde, welche die Besonnenheit stört, erregen würden [3]).

In dem dritten Theil ihrer Lehre, über die Handlungen, scheinen die Kyrenaiker das richtige Verhalten des

---

1) Dies liegt mittelbar in Diog. L. II, 85. *τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν, εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.* Es liegt auch in der Vergleichung der mittlern Zustände mit der Meeresstille, welche weiter unten angeführt werden wird. Vergl. Plat. II. II.

2) Diog. L. II, 86; Euseb. praep. ev. XIV, 18. *τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν. μίαν μέν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δέ, καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιούμενοι. εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν, οὔτε ἡδόμεθα, γαληνῇ παραπλησίαν οὖσαν.*

3) Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 4; de cupid. divit. 3.

Menſchen gegen Luſt und Unluſt unterſucht zu haben. Es gehört alſo gewiß hierher ihre Lehre von der Tugend und wahrſcheinlich auch wohl über die Verſchiedenheiten der Luſt und der Unluſt, ſofern ſie Einfluß auf die Wahl und das Handeln haben möchten. Im Allgemeinen konnte ihnen das Handeln nur als etwas ſittlich Gleichgültiges erſcheinen, da es ja nach ihrer Anſicht nur auf den Erfolg der Handlung, auf Luſt oder Unluſt, ankommt [1]). Dabei lag nun der ſophiſtiſche Grundſatz zu Tage, daß keine Handlung von Natur ſchimpflich oder gut ſei, ſondern nur durch Geſetz und Sitte, ein Grundſatz, deſſen Schädlichkeit bei den Kyrenaikern nur dadurch einigermaaßen gemildert wurde, daß doch auch die Güter, welche man durch Ungerechtigkeit erhalten könnte, gering, die Uebel der Ungerechtigkeit aber, Strafe und Furcht, groß erſchienen [2]). Was die Tugend betrifft, ſo konnte ſie ihnen natürlich nicht im Zweck liegen, ſondern ſchlechthin nur Mittel ſein. Sie ſcheinen aber den Begriff der Tugend ſehr ausgedehnt genommen zu haben, indem ſie alles dazu rechneten, was im Handeln als Mittel zur Luſt gelten kann, ſo daß ſelbſt der Unvernünftige der Tugend theilhaftig ſein könne, ſofern er nur eine Fertigkeit des Körpers beſitze, welche zum Genuſſe der Luſt führen kann; daher ſei auch die Uebung des Körpers nützlich zur Erlangung der Tugend. Aber ſo viel mögen die Kyrenaiker doch wohl dem ſokratiſchen Un-

---

1) Diog. L. II, 88. *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται. — εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν.*

2) Ib. 93.

terrichte nachgegeben haben, daß die Hauptsache der Tugend in der Vernünftigkeit bestehe. Das Wesen der Vernünftigkeit konnten sie nur ihrem höchsten Zwecke gemäß bestimmen, und darnach erhielt sie meist nur eine verneinende Bedeutung, indem sie Störungen der Lust vermeiden lehre. Denn sie befreie von leeren Meinungen, wohin Neid, leidenschaftliche Liebe, Furcht vor dem Tode und anderer Aberglaube gerechnet wurden [1]). Sollten sie der Vernünftigkeit noch ein bejahendes Werk zugeschrieben haben, so kann man es nur darin suchen, daß sie die Wahl unter den verschiedenen Arten der Lust leite. Denn wenn auch von ihnen nicht zugegeben wurde, daß eine Verschiedenheit in der Größe der Lust stattfinde [2]), so konnte doch über die Reinheit derselben von allen Störungen die Frage sein. Allein selbst über jenen Punkt, über die Unvergleichbarkeit der Lüste nach ihrer Größe, scheint nicht völlige Ueberein-

---

1) Diog. L. II, 91. *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα. — τῶν ἀρετῶν ἐνίας καὶ περὶ τοὺς ἄφρονας συνίστασθαι. τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν. τὸν σόφον μήτε φθονήσειν, μήτε ἐρασθήσεσθαι, ἢ δεισιδαιμονήσειν. γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν. δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν.*

2) Diog. L. II, 87. *μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μήτε ἥδιόν τι εἶναι.* Wendt (s. Götting. gel. Anzeig. v. 1835 S. 789 f.) scheint hierin ein Misverständniß zu finden, indem nämlich der Satz der Kyrenaiker, daß kein Gegenstand seiner Natur nach angenehmer sei als der andere (*μήτε ἥδιόν τι εἶναι*) fälschlich so gedeutet worden wäre, als sollte dadurch der Gradunterschied der Lüste aufgehoben werden. Wenn aber die Kyrenaiker das Begehren nach mehr abschneiden wollten, so mußten sie auch den Gradunterschied der Lüste leugnen. Daher setzten sie auch die Lust ohne Unterschied der Größe, nicht die größeste Lust als das höchste Gut.

ſtimmung in der Schule ſtattgefunden zu haben, und es läßt ſich darin eine verſchiedene Schätzung um ſo leichter denken, je mehr das Urtheil darüber von der beſondern Vorliebe geleitet werden mußte. Zwei Arten der Luſt beſonders ſcheinen einige Kyrenaiker unterſchieden zu haben, die, welche von körperlichen Genüſſen abhängig iſt, und die, welche allein auf Zuſtänden der Seele beruht. Daß ihnen die körperliche Luſt als ein Gut erſcheinen mußte, iſt klar, ob ſie dieſelbe aber durchgängig, wie uns geſagt wird, für beſſer hielten, als die geiſtige Luſt [1]), daran könnte gezweifelt werden; denn das Streben nach Beſonnenheit und Mäßigung konnte wohl ſchwerlich hierbei ohne Einwirkung bleiben, und eine ſolche ſcheint ſich auch in manchen Spuren zu verrathen. So ſuchten ſie die Luſt keineswegs in dem Genuſſe des eigenen Wohlſeins allein, ſondern auch in des Vaterlandes Wohlfahrt [2]), überhaupt aber leiteten ſie nicht aus der ſinnlichen Erregung des Körpers das Wohlgefühl ab, ſondern aus der Verfaſſung der Seele, welche uns aus jener entſtehe, wobei ſie ſich

---

1) Diog. L. II, 87; 90. *πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν* (sc. *ἡδονῶν*) *τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι.* Ib. X, 137. *οἱ μὲν γὰρ* (sc. *Κυρηναϊκοί*) *χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν· κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι· ὁ δὲ* (sc. *Ἐπίκουρος*) *τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον.* Das Zeugniß des Panätios, welches in der erſtern Stelle angeführt wird, würde ſonſt bedeutend ſein, wenn nicht die Sache an ſich viel Unwahrſcheinliches hätte. Sehr wahrſcheinlich iſt es dagegen, daß erſt die Epikureer in ihrem Streit gegen die Kyrenaiker dieſe Verſchiedenheit der Lüſte in Frage brachten. Cf. Cic. acad. qu. II, 45.

2) Diog. L. II, 89.

darauf beriefen, daß, je nachdem in der Wirklichkeit oder in künstlerischer Nachahmung uns etwas zur Wahrnehmung käme, dasselbe bald Lust, bald Unlust errege [1]).

Dies hängt auf das Genaueste mit ihrer Lehre von den Ursachen zusammen. Diese sollte physischen Gehalts sein, und in der That scheint sie sich ganz mit Untersuchungen über die Physik beschäftigt zu haben, aber nur um von gewissen logischen Sätzen aus alle physische Erkenntniß aufzuheben. Niemand halte dies für etwas Sokratisches; es geht vielmehr ganz auf die Lehre des Protagoras zurück. Die Kyrenaiker lehrten nämlich, nur die Zustände der Seele wären erkennbar, aber nicht das, woraus sie entstünden [2]). Die Beweise, welche sie dafür anführten, beruhen auf den sogenannten Sinnentäuschungen und darauf, daß alles unser Denken immer nur ein Bewußtsein unseres gegenwärtigen Zustandes sei. Deswegen lasse sich auch gar nichts Allgemeines in unserem Denken nach-

---

1) Diog. L. II, 90. *λέγουσι δὲ μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς· τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατὰ ἀλήθειαν ἀηδῶς.* Plut. symp. V, 1. nr. 2. *τοῦτο τεκμήριόν ἐστι μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς — τοῦ μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι, μηδὲ περὶ τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον ἐπὶ τοῖς ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν.*

2) Diog. L. II, 92. *τά τε πάθη καταληπτά, — οὐκ ἀφ' ὧν γίνεται.* Cic. acad. II, 7. — de tactu et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis (in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium, quia sentiatur). Weitläufiger sind darüber Sext. Emp. VII, 191 sqq. und Plut. adv. Colot. 24. Tennemann Gesch. der Phil. Thl. II. S. 106 schreibt diese ganze Lehre ohne genügende Gründe dem Theodoros zu. Nach dem Aristokles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 19 war sie Lehre einiger Kyrenaiker.

weiſen, und nur in den Worten ſtimmten die Menſchen überein, nicht in den Urtheilen [1]). Nehmen wir dies zuſammen, erinnern wir uns auch, daß alle Zuſtände der Seele den Kyrenaikern Bewegungen ſind, und fügen wir hinzu, daß ſie auch behauptet haben ſollen, es ſei nichts außer den Beſchaffenheiten der Seele [2]), und daß ihnen die Weisheit darin beſtehe, unangenehme Empfindungen in angenehme zu verwandeln: ſo haben wir hier ſo ziemlich die ganze Lehre des Protagoras zuſammen, ſo wie ſie

---

1) Sext. Emp. l. l. 195. *ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων· ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς κρίμασι· λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται.* Wie K. Fr. Hermann in d. heidelb. Jahrb. 1832 S. 1067 behaupten kann, die Kyrenaiker hätten nur die Allgemeingültigkeit der Urtheile, aber nicht der Begriffe aufgehoben, muß ich unbegreiflich finden. Er legt damit den Kyrenaikern einen Unterſchied zwiſchen Urtheilen und Begriffen bei, welchen ſie wahrſcheinlich nicht gemacht haben. Wenn ſie ſagten, die Menſchen hätten gemeinſchaftliche Namen, ein jeder bezeichne aber damit etwas anderes, nämlich nur ſein eigenes und ſeiner Eigenthümlichkeit entſprechendes *πάθος* (vergl. Sext. Emp. l. l. 198), ſo hebt dies eben die Allgemeingültigkeit der Begriffe, welche mit ſolchen Namen bezeichnet werden ſollen, auf. Dagegen könnte man wohl ſagen, ſie hätten allgemeingültige Urtheile zugelaſſen, indem ſie lehrten, es ſei ſchlechthin wahr, daß wir die Empfindung des Weißen u. dergl. in uns hätten (*λευκαινόμεθα*). Doch natürlich ſollen dieſe Urtheile nur die Erſcheinung ausdrücken.

2) Sext Emp. adv. math. VI, 53. *οἵ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν.* Das Sophiſtiſche tritt noch mehr in dem Zuſatze hervor: *ὅθεν καὶ τὴν φωνὴν μὴ οὖσαν πάθος, ἀλλὰ πάθους ποιητικὴν μὴ γίνεσθαι τῶν ὑπαρκτῶν.* Dadurch würde alſo auch das Vorhandenſein der Worte aufgehoben werden, deren Allgemeinheit zugegeben worden war.

Platon im Theätet darstellt, nur daß sie von den Kyrenaikern in eine andere Form gefaßt wird, indem sie nicht die Wahrnehmungen, sondern die Bewegungen der Seele in Lust und Leid als das Wahre setzten [1]).

Von dem fünften Theile der kyrenaischen Lehre, welcher von den Beweisen handelte, ist uns nichts überliefert worden. Es läßt sich nicht denken, daß sie erst in diesem letzten Theile die Beweise für ihre ethischen und physischen Lehren gegeben haben sollten, da sie doch die Beweise von der Lehre selbst nicht trennen konnten, und daher läßt sich nur vermuthen, daß sie am Ende ihres Systems noch einige Regeln oder Beweisarten mittheilten, welche ihnen zur Vertheidigung ihrer Meinungen und zur Bekämpfung anderer Ansichten dienlich schienen.

Ueber die Männer, welche die kyrenaische Lehre mit einer gewissen Eigenthümlichkeit ausgebildet haben, kann man sagen, daß sie nur einzelne Seiten ihrer allgemeinen Ansicht weiter ausführten. Wenn in dem Streben der Kyrenaiker nach Unabhängigkeit schon die Neigung sich verräth, den Menschen zu vereinzeln, so tritt dies noch mehr in der Lehre des Theodoros hervor. Dieser Mann mit dem Beinamen Atheos oder auch Theos [2]) scheint zu den Zeiten der ersten Nachfolger Alexander's des Großen in Aegypten und Kyrene, aber auch in andern Theilen der griechischen Staaten gelebt zu haben. Doch ist aus den Nachrichten über seine Lebensumstände

---

1) S. Wendt in d. Gött. gelehrt. Anz. S. 790 f. Cic. acad. II, 46; Aristocl. ap. Euseb. pr. ev. XIV, 19.

2) Diog. L. II, 86; 100; 116. Das letztere Beiwort soll ihm zur Verspottung beigelegt worden sein.

nichts Sicheres zu ziehen. Von Einigen wird er ein Schüler des jüngern Aristippos, von Andern ein Schüler des Annikeris genannt [1]). Er selbst stiftete eine Secte, welche nach seinem Namen hieß und zu welcher auch Euemeros der Atheist, doch ohne Grund, gezählt worden ist [2]).

Das Bestreben, den Menschen ganz in sich zu verschließen, scheint sich schon in der Formel zu verkündigen, mit welcher er den Zweck des Handelns bezeichnete. Er lehrte nämlich, das Begehrungswerthe und Verabscheuungswerthe seien nicht Lust und Beschwerde, sondern Freude und Trauer, und die Vernünftigkeit führe zur Freude, die Unvernunft aber zur Trauer, weswegen jene auch gut, diese böse sei; Lust und Beschwerde aber seien sittlich gleichgültig [3]). Diese Verwandlung der Formel scheint nur darauf zu deuten, daß der Zweck nicht in irgend einem Genusse, als welcher von außen komme, sondern in einer Gemüthsverfassung bestehen solle. Noch mehr

---

1) Diog. L. II, 86; 98. An der letztern Stelle u. b. Suid. s. v. *Θεόδωρος* werden noch andere Lehrer des Theodoros genannt.

2) Dies ist von mir selbst geschehen in der ersten Auflage nach dem Vorgange von Tennemann. S. dessen Gesch. der Phil. II S. 126. Auch Brucker spricht von ihm unter den Kyrenaikern, und offenbar zählen ihn zu denselben Tiedemann und Buhle. Nach genauer Untersuchung hat sich mir ergeben, daß dazu kein Grund vorhanden ist. Wahrscheinlich ist Euemeros sogar älter als Theodoros.

3) Diog. L. II, 98. *τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην, τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δὲ ἐπὶ ἀφροσύνῃ· ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις· μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον.*

tritt dies darin heraus, daß Theodoros lehrte, der Weise sei sich selbst genug [1]), weil nämlich seine Freude allein von seiner Vernünftigkeit abhange. Diesen allgemeinen Grundsätzen entsprechen nun auch die besondern Vorschriften über das Sittliche, aus welchen man lernt, was Theodoros unter seiner Vernünftigkeit verstehen mochte. Die Freundschaft und die Liebe zum Vaterlande, welche die frühern Kyrenaiker zugelassen hatten, verwarf er als des Weisen unwürdig; denn Freundschaft gebe es überhaupt nicht, da der Thor den Freund nur wegen seines Bedürfnisses, also nur sich liebe, der Weise aber, welcher sich selbst genug sei, der Freunde nicht bedürfe; des Weisen Vaterland sei die Welt, und kein Weiser werde sich seinem Vaterlande opfern; denn es sei thöricht, die Vernünftigkeit zum Nutzen der Thoren dahinzugeben [2]). Am meisten zeugt es von der Einseitigkeit des Princips, wie die Handlungen als etwas ganz Gleichgültiges erscheinen. Nichts sei schimpflich von Natur, sondern nur der Meinung nach, welche zur Bewältigung der Menge festgesetzt sei; es werde daher auch der Weise stehlen und ehebrechen und die Heiligthümer plündern, doch nur zu

---

1) Diog. L. l. l.; cf. Stob. serm. CXIX, 16, welches gegen den Hegesias gerichtet zu sein scheint.

2) Diog. L. l. l. *ἀνῄρει δὲ καὶ φιλίαν, διὰ τὸ μήτε ἐν ἄφροσιν αὐτὴν εἶναι, μήτ' ἐν σόφοις· τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδὼν εἶναι· τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων. ἔλεγε δὲ καὶ εὔλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον μὴ ἐξαγαγεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἑαυτόν. οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας. εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον.*

gelegener Zeit [1]). Hier ist keine Spur mehr von der sokratischen Mäßigung; alles verräth die Unverschämtheit eines Sophisten. Daß Theodoros und seine Schule das Dasein der Götter leugneten [2]), scheint nur eine weitere Ausführung der kyrenaischen Lehre gewesen zu sein, daß der Weise von Aberglauben frei sein solle [3]). Dieses mußte wohl natürlich in einer Lehre sich erzeugen, welche an dem Guten und Schönen keine Lust oder Freude findet, sondern nur an dem hochmüthigen Dünkel von seiner eigenen Selbstgenugsamkeit.

In diesem Punkte finden wir den Hegesias und seine Schüler mit den Theodoreern ganz übereinstimmend, aber es verräth sich in jenen auch, wie das Bewußtsein von der Leerheit dieses Dünkels in ihnen sich hindurcharbeitet. Hegesias soll der Schüler des Parábates, eines

---

1) Diog. L. II, 99. (*τὸν σπουδαῖον*) *κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ. μηδὲν γὰρ εἶναι τούτων αἰσχρὸν φύσει, τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἱρομένης, ἣ συγκεῖται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς.* Theodoros beschwerte sich nach dem Plutarch de anim. tranq. 5, daß seine Lehren falsch aufgefaßt würden. Man könnte in diesen Angaben eine solche falsche Auffassung vermuthen, besonders da er doch auch die Gerechtigkeit für gut gehalten haben soll. S. oben S. 108 Anm. 3. Aber wahrscheinlich bestand die Misdeutung seiner Lehre nur darin, daß man glaubte, er wollte zu ungerechten Handlungen verleiten, da er doch nur die Gleichgültigkeit aller Handlungen behauptete.

2) Diog. L. II, 97; Plut. adv. Stoic. 31; Cic. de nat. D. I, 1; 23; 42.

3) Man kann deswegen auch die Vertheidigung des Clem. Alex. protr. p. 15 nicht annehmen. Auf den Atheismus der Theodoreer scheint es auch Bezug zu haben, daß die Kyrenaiker lehrten, man solle nicht beten. Clem. Alex. Strom. VII, p. 722.

Kyrenaikers, gewesen sein [1]). Da er der dritte Nachfolger des ältern Aristippos genannt wird, so möchte sein Leben etwa in die Zeiten des Epikuros fallen. Wir finden ihn zu Alexandria, wo ihm das Lehren verboten wurde, weil er durch die Schilderung der Mühseligkeiten des Lebens Viele verführt haben soll, sich selbst den Tod zu geben. Deswegen erhielt er auch den Beinamen Peisithanatos. Seine Lehre hatte er in eine Schrift niedergelegt, in welcher er einen freiwillig vor Hunger Sterbenden seine Grundsätze entwickeln ließ [2]).

So wie des Aristippos Lehre der Ausdruck war eines heitern Gemüths, welches unter günstigen Umständen lebt, so mußte sie in einer Zeit, welche wenig Erfreuliches darbot, und bei einem Charakter, welcher fröhlichen Eindrücken weniger zugänglich war, auf ganz entgegengesetzte Weise wirken. Dies zeigt sich in der Lehre des Hegesias. Er nahm zwar auch an, daß der Zweck des Menschen die Lust sei und das Verabscheuungswerthe die Beschwerde, und gegen die epikurischen oder ähnliche Lehren hob er es besonders hervor, daß nicht die Glückseligkeit das Ziel des menschlichen Strebens sein könne, denn sie sei überhaupt unmöglich, indem der Körper vielen Leiden unterworfen sei und die Seele mit dem Leibe dulden müsse, auch der Zufall vieles gegen unsere Hoffnung bewirke [3]); aber er fand es auch eben so unmöglich, sich der einzelnen Lust der Gegenwart zu überlassen, vielmehr wendete

---

1) Diog. L. II, 86.

2) Diog. L. l. l.; Cic. Tusc. I, 34; Plut. de amore prol. 5.

3) Diog. L. II, 94.

er seine Betrachtung auf das ganze Leben der Menschen, und hierbei ergab sich ihm nun, daß von dem Weisen nicht mehr erstrebt werden könne, als nur nicht in Mühsal und Unlust zu leben [1]). Daher trat auch das Verneinende in dem Begriffe der sinnlichen Lust, welches die Kyrenaiker sich zu verleugnen gesucht hatten, in dieser Lehre wieder auf das bestimmteste hervor, denn die Hegesiaker lehrten, von Natur sei nichts angenehm oder unangenehm, sondern es werde dies nur durch Mangel oder Sättigung [2]). Das negative Ziel ihrer Bestrebungen suchten sie aber dadurch als erreichbar nachzuweisen, daß sie die Selbstgenugsamkeit des Weisen, wie Theodoros, nur mehr verneinungsweise hervorhoben und zu zeigen suchten, daß alles, was für gut gehalten werde, kein wahres Gut sei. So wären Reichthum und Armuth, Freiheit und Knechtschaft, edle und unedle Geburt, Ruhm und Ruhmlosigkeit, endlich überhaupt alles, was genossen werden könne, gleichgültig gegen das Maaß der Lust, denn Arme und Reiche und so auch die Uebrigen genössen die Lust auf gleiche Weise [3]). Daher müsse sich der Weise ganz gleichgültig verhalten gegen das, was Lust erregen könne, nichts aber höher halten als sich selbst;

---

1) Ib. 96. *τὸν δὲ σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον το μὴ ἐπιπόνως ζῆν, μηδὲ λυπηρῶς, ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.*

2) Ib. 94. *φύσει τε οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον, διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι, τοὺς δὲ ἀηδῶς ἔχειν.*

3) Diog. L. l. l.

Dankbarkeit, Freundschaft und Wohlthätigkeit wären für ihn nichts [1]). Der Gipfel dieser Lehre mußte natürlich alles Handeln und alles Leiden als etwas Gleichgültiges darstellen; er sprach sich in dem Satze aus, dem Thoren zwar scheine das Leben ein Gut, dem Vernünftigen aber sei es gleichgültig und der Tod eben so wünschenswerth als das Leben [2]).

Mitschüler des Hegesias soll Annikeris gewesen sein; doch faßte dieser die Lehre der Kyrenaiker ganz anders auf, als jener. Bei den Alten ist die Meinung gewesen, daß er ein Epikureer geworden sei [3]); doch ist dies nicht wörtlich zu verstehen, vielmehr finden wir ihn im Streit mit der Lehre des Epikur, und nur in einigen Punkten näherte er sich derselben, so daß man wohl sagen könnte, durch die folgerechte Ausbildung dieser Punkte hätte er zum Epikureer werden müssen. Seine Lehre ist in zwei Punkten der epikurischen entgegengesetzt, einmal daß er nicht einen allgemeinen Zweck des ganzen Lebens anerkannte, sondern für eine jede Handlung einen besondern Zweck annahm, nämlich die Lust, welche aus der Handlung entstehe, und dann, daß er nicht in der Aufhebung der Unlust die Lust finden wollte, denn dies sei der Zustand der Todten, sondern etwas Bejahendes in der Lust suchte [4]). Hierin hat er nur die Grundsätze sei-

1) Ib. 93—96.

2) Ib. 94. *τήν τε ζώην καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν.* 95. *καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.*

3) Suid. s. v. *Ἀννίκερις.*

4) Clem. Alex. Strom. II, p. 417. *οἱ δὲ Ἀννικέρειοι*

ner Schule festgehalten. Bei den frühern oder gleichzeitigen Kyrenaikern waren jedoch die Folgen des Grundsatzes, welchem sie beistimmten, zu grell hervorgetreten, als daß nicht auch in ihrer Schule ein Versuch hätte entstehen sollen, durch eine mildere Auslegung diesen Folgen vorzubeugen. Einen solchen Versuch finden wir nun darin, daß Annikeris zugab, man brauche nicht immer auf die unmittelbar gegenwärtige Lust sein Streben zu richten, sondern dürfe auch wohl Beschwerden ertragen wegen irgend einer Lust, welche daraus erfolge, etwa im Genusse des Wohlwollens oder der Freundschaft [1]). Auf eine ähnliche Milderung der Lehre deutet es auch hin, daß Annikeris die vernünftige Einsicht nicht für genügend hielt zur Unerschütterlichkeit des Weisen und zur Erhebung über die Meinungen des Volkes, sondern verlangte, daß Uebung hinzukommen müsse in der Unterdrückung der falschen Gemüthsstimmung [2]). Hierin drückt sich offenbar

---

καλούμενοι — τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν· ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν. οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τοῦτ' ἔστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες.

1) Diog. L. II, 97. *τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομένειν· καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τέλος καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ στέρεσθαι αὐτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομένειν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον στοργήν.*

2) Ib. 96. *μὴ εἶναι δὲ αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαρρῆσαι καὶ τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι. δεῖν δὲ ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν ψαύλην διάθεσιν.*

die Neigung aus, das Leben der Menschen mehr im Ganzen zu nehmen, aber es läßt sich darin auch die Verfälschung des kyrenaischen Grundsatzes nicht verkennen. Gegen die selbstsüchtigen Ansichten des Theodoros und Hegesias scheint Annikeris die geistige Lust hervorgehoben zu haben. Es mußte sich hierin zeigen, wie bei der Schätzung der Lust die eigenthümliche Neigung die wichtigste Stimme führt, aber auch die Unmöglichkeit einleuchten, eine reine Lust für sich zu gewinnen, wenn man eine Lust gegen die andere abzuwägen anfange. Annikeris konnte sich nicht verhehlen, indem er Lust fand in der Freundschaft und im Umgange mit Menschen, in der Liebe gegen die Eltern und gegen das Vaterland, in der Dankbarkeit und in der Ehrliebe selbst mit einiger Aufopferung, daß der Weise mancherlei Störungen der eigenen Lust sich unterziehen müsse *). Wie diese Denkweise in der epikurischen Lehre sich weiter ausbildete, werden wir später sehen; hier sind wir durch den geschichtlichen Zusammenhang schon über die Zeiten der ersten Sokratiker hinausgeführt worden, jedoch nur auf solche Lehren gestoßen, von welchen wir sagen können, daß ihre Elemente auch schon zu den Zeiten des Sokrates vorhanden gewesen. Das Verdienst der Kyrenaiker besteht nur darin, daß sie

*) Diog. L. II, 96. *ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν. ὅθεν διὰ ταῦτα κἂν ὀχλήσεις ἀποδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ.* Clem. Alex. l. l. *χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτιμίαις.*

dieſen Elementen einen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang gaben, in welchem es denn freilich leichter war, ihren Werth oder Unwerth zu beurtheilen.

Viertes Capitel.

Antiſthenes und die Kyniker.

Antiſthenes, ein Athenienſer, von einer phrygiſchen oder thrakiſchen Mutter geboren, hörte zuerſt den Gorgias und ſoll ſelbſt der ſophiſtiſchen Redekunſt ſich gewidmet und eine Sophiſtenſchule gehalten haben [1]). Später wurde er mit dem Sokrates bekannt und blieb von nun an bis an deſſen Tod ſein treuer Schüler [2]). Zum Sokrates ſcheint er ſchon als ein älterer, ſeinem ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Charakter nach ziemlich ausgebildeter Mann gekommen zu ſein, woraus es erklärt werden mag, daß er die Lehre deſſelben nur ſehr einſeitig auffaßte [3]); hierzu trug aber außerdem noch bei die Starr-

1) Diog. L. VI, 1 u. 2. Einer ſeiner Dialogen war gegen den Gorgias gerichtet. Athen. V, 33 p. 220.

2) Diog. L. VI, 2.; Xenoph. mem. III, 11. nr. 17; Plat. Phaed. p. 59.

3) Platon bezeichnet den Antiſthenes, zwar ohne Nennung des Namens, aber deutlich genug, als einen *γέρων* und *ὀψιμαθής* und ſpricht von ſeiner *πενία τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως* Soph. p.

heit seines Charakters und seine Neigung zu Uebertreibungen, welche Sokrates nicht ohne Grund aus seiner Ruhmsucht abgeleitet zu haben scheint [1]). Seine Einseitigkeit scheint noch mehr nach dem Tode des Sokrates sowohl in der Lebensweise, als in der Lehre hervorgetreten zu sein. Er stiftete jetzt eine Schule im Kynosarges [2]), einem Gymnasium an einem Tempel des Herakles, welcher ihm als Vorbild männlicher Tugend erschien. Seine Anhänger wurden Antisthenеer genannt, aber noch allgemeiner Kyniker, mit Anspielung auf den Versammlungsort, aber noch mehr auf die Sitten der Schule, welche feinen Männern hündisch erschienen. Antisthenes selbst glaubte, daß die Philosophie mehr in einer Handlungsweise, als in einer Art der Wissenschaft bestehe. Er war arm und durch seine Geburt von der Staatsverwaltung ausgeschlossen; aus diesen Umständen machte er sich aber einen Ruhm, indem er den wahren Werth des Menschen in seiner Vernünftigkeit und die wahre Vernünftigkeit in der Unabhängigkeit seines Geistes suchte [3]). Dieser Unabhängigkeit oder vielmehr Ungebundenheit strebte er nach, indem er seine Bedürfnisse soviel als möglich vereinfachte. In seinem Aeußern ahmte er daher dem Bettler nach, mit Stock

---

251; an einer andern Stelle, Phil. p. 44, legt er ihm, auch ohne Nennung seines Namens, in Beziehung auf seine sittliche Lehre eine δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς bei.

1) Diog. L. VI, 8.

2) Der Kynosarges war ein Gymnasium für nicht ebenbürtige Athenienser. Plut. Themist. 1. Daher gehörte Antisthenes hierher und daher fand er auch hier wohl eine passende Wirksamkeit.

3) Xen. conv. 4. nr. 34 sq.

und Tasche und überhaupt in vernachlässigtem Aufzuge einherschreitend. Es ist unverkennbar, daß hierin die Bestreitung der überhandnehmenden Ueppigkeit und Genußsucht sich aussprach; er wollte die Menschen auf die ursprüngliche Einfachheit des Lebens zurückführen. So setzte er sich dem Hange und dem Bildungsstande seiner Zeit entgegen, wie sich in vielen seiner Reden verkündet, welche nicht ohne bittern Witz sind. Doch es ist fast nur ein verneinender Widerspruch, in welchem er gegen die Verhältnisse seiner Zeit und auch gegen die fortschreitende Ausbildung der Wissenschaften verharrte, und ein solches verneinendes Verhalten mußte auch auf die Stellung seiner Zeitgenossen gegen ihn zurückwirken. Wir hören daher, daß seine Schule wenig Beifall fand und daß er selbst, unwillig hierüber, seine Schüler von sich trieb; nur Diogenes von Sinope, welcher an Charakter ihm ähnlich war, soll bis an seinen Tod bei ihm ausgehalten haben [1]). Wenn man bedenkt, daß aus der Lebensart des Antisthenes eine gewisse Eitelkeit hervorblickt, so geräth man in Versuchung, auch seine Vielschreiberei [2]) aus derselben Quelle abzuleiten, wenn man nicht geneigter sein sollte, darin ein Ueberbleibsel seiner frühern sophistischen Bestrebungen zu erblicken. Reichthum an philosophischen Gedanken konnte ihn nicht leicht zu ausgebreiteter Schriftstellerei reizen; auch fanden die Alten in seinen vielen Schriften nur geringe Gelehrsamkeit, obgleich

---

1) Diog. L. VI, 4; 18; Aelian. var. hist. X, 16.

2) Timo Sillogr. ap. Diog. L. VI, 18. Den Katalog seiner Schriften findet man ib. 15 — 18.

Scharfsinn und besonders Aehnlichkeit mit der rhetorischen Manier des Gorgias [1]).

Die Lehren des Antisthenes bezogen sich hauptsächlich auf das Sittliche; sie sind aber auch in diesem Theile der Philosophie nur sehr dürftig, indem sie fast nichts anderes vorbringen, als nur eine Vertheidigung der alten Einfachheit und sittlichen Kraft gegen den neuen genußsüchtigen Luxus und gegen die neue Schwächlichkeit. Dabei ist im Besondern die Bekämpfung der aristippischen Lehre von der Lust nicht zu verkennen. Wenn nun auch in diesen Bestrebungen ein gewisser tugendhafter Eifer ist, wie er sich z. B. in dem Satze ausdrückt: wenn der Weise etwas wirke, so sei er thätig nach voller Tugend [2]), so hielt doch auch Antisthenes gewiß in seiner polemischen Richtung die sokratische Mäßigung nicht fest, sondern wurde zu Uebertreibungen verführt; aber es ist doch bei manchen einzelnen Angaben der Alten zu befürchten, daß man seine Ansicht noch mehr in das Grelle ausgemalt habe, dazu theils durch die Maaßlosigkeit der spätern Kyniker verleitet, theils auch wohl von einzelnen Sätzen

---

1) Cic. ad Attic. XII, 38; Diog. L. VI, 1. Ueber die Schriften des Antisth. vergl. Lobeck Aglaoph. p. 159; Welcker Rhein. Mus. f. Phil. S. 592 f. Wir haben noch zwei Declamationen, Aias und Odysseus, welche dem Antisthenes zugeschrieben werden. Ob sie echt sind, ist nicht leicht zu entscheiden. Von der Manier des Gorgias könnte man wohl etwas darin finden, von des Antisthenes Lehre aber nur undeutliche Spuren. Foss de Gorg. p. 94 spricht die Reden dem Antisthenes ab.

2) Schol. in Hom. Il. O. 123 ed. Bekk. *ἐκ τούτου καὶ Ἀντισθένης φησίν, „ὡς εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ, ὡς καὶ ἡ Ἀθηνᾶ τριχῶς νουθετεῖ τὸν Ἄρην.*

in seinen Schriften getäuscht, welche weniger in seinem eigenen Sinn, als in dem Sinn der Unterredenden gesagt waren; denn auch Antisthenes schrieb Gespräche, wie die meisten Sokratiker.

Zu den übertreibenden Berichten über seine Meinungen möchten wir es zählen, daß er alle Wissenschaft verachtet und gelehrt haben soll, selbst Lesen und Schreiben zu lernen sei schädlich, indem es uns von dem wahren Zwecke des Lebens abziehe [1]; denn dies dürfte doch wohl einen gar zu groben Widerspruch zwischen der Lehre und dem Leben des schreiblustigen Mannes voraussetzen, wenn man nicht etwa annehmen will, in seinem grämlichen Alter habe er auch noch seine Schriftstellerei bereut [2]. Nur so viel ist aber doch wohl anzunehmen, daß ihm, wie andern Sokratikern, eine jede Wissenschaft nur insofern Werth hatte, als sie dem sittlichen Leben des Menschen diene. Aus diesem Grunde wollte er auch wahrscheinlich alle Wissenschaft auf die Tugend bezogen wissen, indem er mit dem Sokrates die Tugend für lehrbar ansah [3]; aber er stimmte doch schwerlich mit den Kynikern überein, wenn diese den logischen und physischen Theil der Philosophie aufhoben [4]; denn er schrieb selbst über Physik, und zwar nicht um sie zu bekämpfen, sondern um

1) Diog. L. VI, 11; 103.

2) Von einer solchen Grämlichkeit zeugt sein Ausspruch b. Philo quod omn. prob. lib. 5 p. 449 *δυσβαστάκτον εἶναι τὸν ἀστεῖον.*

3) Ib. 8; 10.

4) Ib. 103. Schon die Eintheilung der Philosophie, welche hierin vorausgesetzt wird, war dem Antisthenes schwerlich bekannt.

aus ihr Erkenntniß zu ziehen [1]), und auch mancherlei logische und grammatische Lehren scheinen seine Schriften enthalten zu haben [2]).

Auch von seiner Lehre über die Lust und die Beschwerde wird uns manches erzählt, was theils an sich Uebertreibung zu verrathen scheint, theils auch mit andern Ueberlieferungen nicht gut übereinstimmt. So soll er die Beschwerde oder die Arbeit für ein Gut gehalten haben, so wie auch die Ruhmlosigkeit [3]), die Lust dagegen für ein Uebel, denn er soll gesagt haben: ich möchte lieber rasen, als Lust empfinden [4]). Der Gegensatz zwischen dem Antisthenes und dem Aristippos ist hierin nicht zu verkennen, ja man könnte geneigt sein, eine tiefere Weisheit darin zu suchen, als wenn nämlich Aristippos das Ende der Seelenbewegung für das Gute gehalten, Antisthenes aber erkannt hätte, in der Bewegung selbst sei das Ziel und in der Handlung der Gewinn. Allein so tief scheinen die Untersuchungen des Mannes nicht gegangen zu sein [5]), ja es ist mehr als wahrscheinlich, daß ein

---

1) Siehe den Katalog seiner Schriften b. Diog. L. VI, 15—18; Cic. de nat. D. I, 13.

2) Vergl. Schleiermacher zum Platon II, 2. S. 16.

3) Diog. L. VI, 2; 11. *τήν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ.* Mit der *ἀδοξία* ist die *ἀτυφία* zu vergleichen, welche Antisthenes nach Clem. Alex. strom. II, p. 417 empfahl, wenn die Lesaet richtig ist.

4) Diog. L. VI, 3. *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.* Sext. Emp. adv. math. XI, 74.

5) Als Beweise dienen mir die zerfallene Gestalt der kynischen Lehre und die geringe Achtung, in welcher sie beim Platon und beim Aristoteles steht.

ſo ſtrenger, in den Begriffen ausgeprägter Gegenſatz zwiſchen der Lehre des Antiſthenes und den Meinungen des Ariſtippos gar nicht vorhanden geweſen ſei. Zwar darf man wohl annehmen, daß Antiſthenes im Eifer gegen die Genußſucht die Luſt etwas Schlechtes oder Verächtliches nannte [1]), und ſelbſt eine Art von Theorie ſcheint er hierüber gehabt zu haben, nach welcher er zu zeigen ſuchte, daß die Luſt eigentlich gar nicht ſei, ſondern nur in der Begränzung der Unluſt beſtehe [2]), indem er dabei auf die körperliche Luſt blickte, welche aus einer Befriedigung des Bedürfniſſes entſpringt. Allein hieraus ſcheint auch ſchon hervorzugehen, daß er eigentlich nicht alle Luſt aus dem vernünftigen Leben ausgeſchloſſen wiſſen wollte, ſondern nur die ſinnliche und ungeſunde Luſt [3]), welche aus dem erkünſtelten Bedürfniſſe hervorgeht und mit deſſen Sättigung endet, alſo mit dem Gleichmuth der Seele nicht beſtehen kann. Damit ſtimmt denn auch überein, daß in mehreren Ausſprüchen des Antiſthenes eine vernünftige Luſt anerkannt und gelobt wird, eine wahre Luſt in der Seele und in ſolchen Genüſſen, welche aus natürlichen Bedürfniſſen entſpringen [4]). Die Summe ſei-

---

1) Auf den Antiſthenes und ſeine Schule bezieht ſich wohl Arist. eth. Nic. X, 1. *οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῇ φαῦλον* (sc. *τὴν ἡδονήν*).

2) Mit Schleiermacher beziehe ich auf die Lehre des Antiſthenes Plat. Phil. p. 44 sq.; cf. de rep. IX, p. 583 sq.

3) Die Luſt ſei *οὐδὲν ὑγιές* Plat. l. l.

4) Xenoph. symp. IV, nr. 41. *καὶ γὰρ ὅταν ἡδυπαθῆσαι βουληθῶ, οὐκ ἐκ τῆς ἀγορᾶς τὰ τίμια ὠνοῦμαι· πολυτελῆ γὰρ γίγνεται· ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς ταμιεύομαι. καὶ πολὺ πλεῖον δια-*

ner Lehre über Luſt und Arbeit ſcheint er aber in dem Satze ausgedrückt zu haben, daß man nicht nach ſolcher Luſt ſtreben ſolle, welche mit der Erſchlaffung und Unthätigkeit der Seele verbunden ſei, ſondern nach ſolcher, welche aus der Arbeit und Thätigkeit hervorgehe [1]). Demnach konnte er nun wohl die Arbeit und die Beſchwerde ein Gut nennen, aber doch nur ſofern ſie ein Mittel iſt zu der geſunden Luſt, dem Reichthum und der Freiheit der Seele, uns die wahre Tugend gewährt und den Göttern uns gleich macht [2]).

Der genaueſte Ausdruck, in welchen Antiſthenes ſeine

φέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι, ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμίων χρῶμαι. Auch die Befriedigung des ſinnlichen Geſchlechtstriebes ohne Berückſichtigung der Ehe verwarf er nicht. Ib. 38.

1) Stob. serm. XXIX, 65. ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλὰ οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

2) Xen. l. l. 42. οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ, ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται. ἄξιον δ' ἐννοῆσαι, ὡς καὶ ἐλευθερίους ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται κτλ. Diog. L. VI, 105. Rixner in ſeinem Handbuche der Geſch. d. Phil. führt angeblich aus den apophthegmatis des Plutarch folgende Stelle über den Antiſthenes an: τὴν ἀρετὴν οὐκ ἄνευ πόνου· ἀλλ' ὁ πόνος ἀγαθὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐναρέτους καὶ εὐγενεῖς καὶ θεοὺς ποιεῖ. Dieſe Sätze ſind ganz im Sinn des Antiſthenes. Aber Plutarch hat keine apophthegmata ſchlechthin geſchrieben, und weder in den apophthegmatis regum et imperatorum, noch in den apophthegmatis laconicis iſt die angeführte Stelle zu finden; auch habe ich ſie vergeblich in andern Schriften des Plutarch geſucht. Wie in dem πόνος das beſte Mittel zum höchſten Gut liege und wie dieſes mit der alterthümlichen Einfachheit der Sitten und mit geringer Bildung beſtehen könne, das ſcheint Antiſthenes beſonders am Herakles und am Kyros als Muſtern der Tugend anſchaulich gemacht zu haben. Diog. L. VI, 2; cf. Iulian orat. VI. p. 187.

Lehre über das höchste Gut faßte, ist unstreitig der, es sei das tugendhafte Leben [1]). Die Tugend sei hinlänglich zur Glückseligkeit und bedürfe nichts, als nur die ihr innwohnende sokratische Stärke [2]); daher sei auch alles, was zwischen Tugend und Laster mitten inne liege, wie Reichthum und Ehre und adlige Geburt, sittlich gleichgültig, und das sittliche Streben gehe dahin, sich unempfindlich gegen solche Dinge zu machen [3]). Die Tugend bestehe ferner in den Werken und bedürfe nicht vieler Worte und Erkenntnisse, und wenn sie einmal in der Seele Festigkeit erlangt habe, so könne sie niemals verloren gehen, weswegen auch der Weise über jeden Fehlgriff erhaben sei [4]). So wie aber die Tugend vom Antisthenes gedacht wird, so steht sie in der genauesten Verbindung mit der Vernünftigkeit, und hierin ist der sokratische Charakter seiner Lehre nicht zu verkennen. Zwar wird auch die sokratische Stärke als ein nothwendiger Bestandtheil der Tugend von ihm gepriesen, allein die Festigkeit des sittlichen Charakters ist doch auch, da die Tugend lehrbar sein soll, nur in der vernünftigen Einsicht gegründet, und diese ist daher dem Antisthenes die wahre Wurzel und das Wesen

---

1) Diog. L. VI, 104. *ἀρεσκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι το κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ.*

2) Ib. 11. *αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.*

3) Ib. 105. *τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν.* Ib. 2. *τὸ ἀπαθὲς ζηλῶσας.*

4) Diog. L. VI, 11. *την ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι.* Ib. 12. *ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή.* Ib. 105. *τὴν ἀρετὴν — ἀναπόβλητον ὑπάρχειν. — — τὸν σοφὸν — ἀναμάρτητον.*

der Tugend [1]). Daher sagte er, scharf genug, Vernunft müsse man haben, oder einen Strick [2]).

Aber freilich man kann weiter fragen, worin denn die gepriesene vernünftige Einsicht bestehen solle, und diese Frage muß um so mehr hier am Orte sein, je mehr Antisthenes anerkannte, daß nicht jede Art der Einsicht oder der Wissenschaft zum tugendhaften Leben nöthig sei. Die Antwort jedoch, welche wir von ihm auf unsere Frage erhalten, ist weder erwartet, noch erwünscht. Denn er soll über die Einsicht, welche die Tugend und das Gute ist, nichts anderes zu sagen gewußt haben, als daß sie die Einsicht des Guten sei [3]); oder in einer etwas andern Wendung, wenn er gefragt wurde, wie man ein tugendhafter Mann werde, antwortete er nur, man müsse lernen das Schlechte zu meiden von denen, welche die vernünftige Einsicht hätten [4]). In beiden Antworten werden wir auf eine unbekannte Einsicht verwiesen; in der letz-

1) Diog. L. VI, 13. *τεῖχος ἀσφαλέστατον — — φρόνησιν. — τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς.* Cf. ib. 7; 8.

2) Plut. de Stoic. rep. 14. *δεῖν κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον.* Sonst wird diese Sentenz dem Diogenes zugeschrieben. Diog. L. VI, 24.

3) Plat. de rep. VI, p. 505. *ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις — καὶ ὅτι γε οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι, ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι.* Antisthenes wird hier nicht genannt; aber der Gegensatz bezeichnet ihn und ihm gleichdenkende Sokratiker.

4) Phanias ap. Diog. L. VI, 8. *ἐρωτηθεὶς ὑπό του, τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη· εἰ τὰ κακά, ἃ ἔχεις, ὅτι ψευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων.*

ten jedoch tritt auch noch das Verneinende seiner Sittenlehre, welche im Kampf gegen die Verweichlichung seiner Zeitgenossen sich gebildet hatte, recht sichtbar hervor, so wie sich dies auch in seinem Spruche ausdrückt, die nothwendigste Wissenschaft sei, das Böse zu verlernen [1]).

Noch von einer andern Seite zeigt sich die verneinende Richtung seiner Sittenlehre. Den sittlichen Menschen nämlich, den Weisen, wollte er ganz auf sich allein zurückführen, ihn von seiner natürlichen Verbindung mit Andern trennend. Indem er ihn zu einem selbstgenugsamen Ganzen zu machen gedachte, mußte seine Lehre eben so selbstsüchtig werden als die kyrenaische, nur in einer andern Weise [2]). Daher wollten die Kyniker, daß der Weise keine Einflüsse von dem Aeußern erfahre und von Glücksfällen unabhängig sei [3]); daher fand Antisthenes in der Liebe zu Blutsverwandten kein sittliches Element [4]) und in der Ehe keinen andern Zweck als die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts [5]); daher verachtete er die Staatsgesetze und hielt sie für nichts gegen die Tugend des Weisen, ja er scheint sich von aller Verbindlich-

---

1) Diog. L. VI, 7. ἐρωτηθείς, τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, ἔφη· τὸ κακὰ ἀπομαθεῖν.

2) Schon Diogenes sprach es deutlich aus, daß der Kynismus nur ein anderer und sicherer Weg zur Lust sei, als der gewöhnliche. Diog. L. VI, 71.

3) Diog. L. VI, 105.

4) Diog. L. VI, 12 .

5) Ib. 11; cf. 72. Schon oben wurde bemerkt, daß er auch die herumschweifende Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht verwarf. Cf. Diog. L. VI, 3; 4.

keit gegen das Vaterland losgesagt zu haben [1]). Aus dieser Verachtung aller gesellschaftlichen Ordnung ist die Unverschämtheit der Kyniker, welche an keine Sitte sich band, und der Hochmuth dieser auf Freiheit und Ungebundenheit stolzen Weisen hervorgegangen. Die Keime einer solchen Gesinnung findet man auch schon in der Lehre des Antisthenes, welcher meinte, dem Weisen sei nichts fremd und unerlaubt, außer nur das Böse, nichts sei unanständig, als nur das Unsittliche [2]). Doch dürfen wir nicht zu erinnern vergessen, daß doch das Vorbild des Sokrates oder auch seine eigene gesellige Neigung den Antisthenes freundschaftlichen Verbindungen, welche der Weise sich selbst nach dem Maaße der Tugend wählt, nicht abgeneigt machten [3]).

---

1) Ib. 11. *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς.* Nixner hat wieder aus den uns unzugänglichen Apophthegmen des Plutarch: *ἄνδρι σοφῷ πᾶσα γῆ πατρίς.* Der Satz findet sich b. Philo quod omn. prob. lib. 20 p. 468, aber ohne den Namen des Antisthenes. Dies pflanzte sich in der kynischen Schule fort. Diog. L. VI, 63; 72; 93. Seine Gleichgültigkeit gegen den Staat mochte mit seiner unedlen Geburt in Verbindung stehen und mit seiner Verachtung der atheniſchen Staatsverfassung. Diog. L. VI, 8. Darauf scheint sich auch Arist. pol. III, 13 zu beziehen.

2) Ib. 12. *τῷ γὰρ σοφῷ ξένον οὐδέν, οὐδ' ἄπο.—τἀγαθὰ καλά· τὰ κακὰ αἰσχρά· τὰ πονηρὰ πάντα ἐνόμιζε ξενικά.* Cf. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 199.

3) Stob. serm. I, 30; Diog. L. VI, 11. *μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν, τίνων χρὴ ἐρᾶν.* Ib. 14; 15; 105; Plut. amator. 15. In seinem Herakles muß viel von der sittlichen Wirkung der Liebe und Schönheit die Rede gewesen sein. Procl. in Plat. Alcib. p. 239; 261 ed. Cous. Dagegen ist Clem. Al. strom. II, p. 406 von der nicht philosophischen Weiberliebe die Rede. Seine Vereh-

Nur in einem Punkte möchte man vermuthen, daß die Betrachtung des Sittlichen beim Antisthenes über die einzelne Persönlichkeit des Weisen hinausgegangen sei. Dies hängt aber mit seinen physischen Lehren zusammen, von welchen wir schon früher erinnert haben, daß sie nicht bloß verneinend gewesen; denn es wird uns gesagt, Antisthenes habe in seiner physischen Schrift über Gott gehandelt [1]). Nun dürfen wir wohl voraussetzen, daß über diesen Punkt seine Meinung der sokratischen sehr nahe gekommen sei, da wir finden, daß auch die Ansicht des Schülers des Antisthenes, des Diogenes von Sinope, von ganz ähnlicher Art war [2]). Es mochte nämlich dem Antisthenes einleuchtend sein, daß, wenn auch unsere Bedürfnisse sich auf ein Kleinstes zurückführen ließen, doch auch dieses Kleinste nicht durchaus in unserer Gewalt sei, sondern abhängig von äußern Verhältnissen. Damit er nun nicht die Hinlänglichkeit der Tugend zur Glückseligkeit aufheben möchte, nahm er wohl an, alles in der Gestaltung der Verhältnisse müsse sich so bilden, daß der Weise seine nothwendigen Bedürfnisse befriedigen könne, und hierbei kam ihm die Lehre des Sokrates entgegen, daß in der Welt alles von einem vernünftigen Gott nach Zweckmäßigkeit geordnet sei, den Guten, den Freunden Gottes, zum Nutzen. Denn der Weise soll Alles be-

---

rung der Schönheit steht wahrscheinlich mit der sokratischen Ansicht in Verbindung, daß in der Schönheit des Leibes die Schönheit der Seele sich ausdrücke. Schol. in Hom. Iliad. ψ. 65 ed. Bekk.

1) Cic. de nat. D. I. 13.

2) Diog. L. VI, 72.

sitzen [1]). So mochte sich seine Lehre von Gott an seine ethischen Meinungen anschließen, als die physischen Bedingungen des glückseligen Lebens nachweisend. Dabei finden wir ihn aber auch, und hierin wich er von Sokrates ab, im Streit gegen die Vielgötterei. Es gebe nur einen natürlichen Gott, aber viele Volksgötter [2]), und Gott könne nicht in einem Bilde erkannt werden, da er keinem Dinge gleich sei [3]). Hieran schloß sich denn auch wohl seine allegorische Auslegung der Mythen an [4]) und sein Zweifel an das dämonische Zeichen des Sokrates [5]).

Auch einige logische Sätze werden dem Antisthenes beigelegt, welche ein sophistisches Ansehn haben und deswegen für ein Ueberbleibsel der frühern sophistischen Bestrebungen dieses Mannes angesehen worden sind. Doch läßt sich kaum glauben, daß der treue Anhänger des Sokrates solche Sätze zu sophistischen Zwecken mit Bewußtsein gebraucht haben sollte. Auch wird dies von Platon und Aristoteles nicht angenommen, sondern nur die mangelhafte Einsicht des Antisthenes wird als Grund seiner einseitigen Lehren betrachtet. Wie er übrigens zu diesen gekommen und was sie ihm für eine Bedeutung gehabt

---

1) Diog. L. VI, 11.

2) Cic. l. l. Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam Deorum.

3) Clem. Alex. strom. V, p. 601. ὅ τε Σωκρατικὸς Ἀντισθένης — οὐδενὶ ἐοικέναι φησίν (τὸν θεόν)· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.

4) Buttmann scholia antiqua in Hom. Odyss. p. 561. cf Lobeck Aglaoph. p. 159.

5) Xenoph. symp. 8. nr. 5.

haben, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Er lehrte nämlich, das Wesen der Dinge könne nicht in einer Erklärung bestimmt werden, denn von einem jeden lasse sich nur aussagen, daß es das sei, was es sei, denselben Namen wiederholend, indem Eins nicht zugleich ein Anderes und mithin Vieles sein könne. So dürfe man also wohl von dem Menschen sagen, er sei Mensch, und von dem Guten, es sei gut, aber nicht von dem Menschen, er sei gut. Daher bestimme eine jede Erklärung eigentlich nur eine Eigenschaft eines Dinges, durch welche es einem andern Dinge ähnlich ist, wie wenn man von dem Silber sage, es sei weiß wie das Blei [1]). Diese Sätze stehen mit der Behauptung in Verbindung, daß man nicht widersprechen könne, weil nämlich immer nur dasselbe von demselben ausgesagt werden dürfe, womit jedoch Antisthenes keineswegs die bessere Belehrung aufheben wollte, sondern nur den zankſüchtigen Widerspruch [2]). Auch scheint damit übereinzustimmen,

---

1) Aristot. met. VIII, 3. *ὥσιε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι· τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν· ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεσθαι καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἀργύριον, τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δ' οἷον κασσίτερος.* Ib. V, 29. *διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν.* Top. I, 11. Plat. Soph. p. 251; cf. Theaet. p. 201. d. sq. Ueber die Schwierigkeit, welche die Alten bei der Aussage des Einen von einem Andern fanden, vergl. Arist. phys. I, 2 u. Simpl. ad h. l. fol. 20. a. u. b. Die Notiz über die Definiton des *λόγος*, welche Antisthenes zuerst gegeben haben soll, *b.* Diog. L. VI, 3, ist an sich keiner sichern Auslegung fähig.

2) Stob. serm. LXXXII, 8. *οὐκ ἀντιλέγοντα δεῖ τον*

daß Antiſthenes die Lehre des Platon von der Wahrheit der höhern Begriffe beſtritt, indem er dieſe für bloße Vorſtellungsweiſen der Menſchen, wahrſcheinlich nach der Aehnlichkeit der Dinge, anſah und ſich darauf berief, daß der Menſch zwar geſehen werde, aber nicht die Menſchheit [1]). Wenn er daher auch wie Sokrates empfahl, bei jeder Unterſuchung von der Frage nach dem vorliegenden Namen auszugehen [2]), ſo konnte ihm doch dieſe Vorſchrift nicht dieſelbe Bedeutung haben wie ſeinem Lehrer. Denn jene Frage war ihm nicht die Frage nach dem, was etwas iſt, ſondern nur die Frage nach dem, wie der Gegenſtand der Unterſuchung genannt wird. In der That muß man ſich wundern, wenn man dieſe Lehren bei einem Schüler findet des Sokrates, deſſen Beſtreben doch durchaus auf die Erklärung der Begriffe gerichtet war; die Verwunderung wird nur dadurch gemildert, daß man dieſe Misverſtändniſſe nicht bei einem, ſondern bei mehrern Philoſophen findet, welche aus der Schule des Sokrates hervorgegangen waren. Es ſcheint, daß, nachdem Sokrates die logiſchen Unterſuchungen in Gang gebracht hatte,

---

ἀντιλέγοντα παύειν, ἀλλὰ διδάσκειν· οὐδὲ γὰρ τὸν μαινόμενον ἀντιμαινόμενός τις ἰᾶται.

1) Tzetz. chil. VII, 605 sq. *ψιλὰς ἐννοίας γάρ φησι ταύτας* (sc. *τὰς ἰδέας*) *ὁ Ἀντισθένης*

λέγων, βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως,
ἱππότητα οὐ βλέπω δέ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε.

Denſelben Ausſpruch des Anthiſt. hat auch Simpl. in Ar. cat. 3. fol. 54. 13. Ammon. Herm. in Porphyr. inst. p. 19. interpr. lat. Venet. 1559. cf. Diog. L. VI, 53.

2) Arrian. Epict. diss. I, 17. *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.*

nicht ohne Beihülfe der Sophisten, manche einseitige Meinungen über das logische Verfahren hervortraten, weil Sokrates mehr die Schwierigkeiten, eine richtige Erklärung zu geben, gezeigt, als die Regeln für die richtige Erklärung mitgetheilt hatte. Dadurch konnte bei seinen Schülern die Meinung sich bilden, daß man gar nicht richtig erklären könne; ein jeder Gegenstand des Denkens habe sein eigenthümliches Wesen, welches nur durch unmittelbare Anschauung aufgefaßt werden wolle und zwar mit dem Wesen eines andern Gegenstandes verglichen, aber doch nicht dadurch erklärt werden könne, und so sei überhaupt ein jedes Aussagen des Einen von einem Andern nur ein Vergleichen, an gewissen Merkmalen festhaltend, wodurch aber nicht das Wesen der Dinge aufgedeckt werde. Eine solche Vorstellungsweise hätte sich wohl mit der ganzen Richtung der Lehre des Antisthenes auf Vereinzelung verbinden können; sie konnte aber auch von ihm dazu gebraucht werden, das wissenschaftliche Streben, welches nicht auf das Handeln des Menschen Bezug hat, als ein vergebliches zu schildern, ja selbst die mangelhaften Erklärungen seiner Ethik zu entschuldigen [1]). So hing auch wohl dieser Theil seiner Lehre mit seiner Richtung auf das handelnde Leben zusammen [2]).

---

1) Die Art, wie nach Arist. eth. Nic. VII, 12 die Lehre der Hedoniker bestritten wurde durch den Grund: οὐ γὰρ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν, bezieht sich wohl auf den Antisthenes und dürfte eine Anwendung seines Satzes enthalten, daß ein Begriff nicht aus einem andern erklärt werden dürfe.

2) K. Fr. Hermann in d. Heidelb. Jahrb. 1832 S. 1070 f. findet in den logischen Lehren des Antisthenes einen Fortschritt ge-

Bei den spätern Kynikern scheint das wissenschaftliche Streben noch mehr zurückgetreten zu sein. Die Philosophie war ihnen nur eine Art des Lebens. Diogenes

---

gen die sokratische Lehre, darin bestehend, daß Antisthenes alle „analytische Urtheile a priori" als solche für wahr anerkannt habe, „indem er das, was Sokrates nur aus dem Unvermögen der Menschen, die absolute Wahrheit zu finden, abgeleitet hatte, die Unempfänglichkeit der abstracten Begriffe als solcher für jede nähere Bestimmung ihres concreten Inhalts und die daraus entspringende Relativität und Ungewißheit derselben in jeder andern Beziehung als auf sich selbst, als die absolute Wahrheit aufstellte." Es leuchtet ein, welche Masse erst später entwickelter Begriffe dadurch dem Antisthenes aufgebürdet wird. Es läßt sich aber sogar zeigen, daß diese Begriffe nicht einmal unentwickelt in der Denkart des Antisthenes lagen. Zuerst hätte Hermann anstatt analytischer Urtheile bestimmter identische Urtheile setzen sollen, welchen Unterschied er zu ignoriren scheint, damit die Weisheit des Antisthenes nicht gar zu kahl erscheine, so wie er auch versäumt hat zu zeigen, daß es analytische Urtheile a posteriori giebt, welches bekanntlich von Vielen bezweifelt wird, und daß namentlich alle Definitionen solche Urtheile sind. Alsdann wird vom Antisthenes nicht allein die Unbestimmbarkeit der abstracten, sondern auch der concreten Begriffe behauptet, z. B. Sokrates ist musikalisch, ist gut. Endlich ist es eine gänzlich unerwiesene Behauptung, Antisth. habe die Unempfänglichkeit der abstracten Begriffe für jede Bestimmung ihres concreten Inhalts u. s. w. als die absolute Wahrheit aufgestellt. Vielmehr verwarf er alle abstracte Begriffe, wie aus seinem Streit gegen die Ideenlehre des Platon erhellt, und wollte nur das Sichtbare oder Wahrnehmbare gelten lassen. Er betrachtete die allgemeinen Begriffe oder die allgemeinen Eigenschaften der einzelnen Dinge als Aehnlichkeiten, welche nur in unserer Vergleichung der Dinge untereinander heraustreten, wie Aristoteles bemerkt, und dies ist das wahre Wesen des Nominalismus, dem es bei allgemeinen Untersuchungen sich nur um Namen, aber nicht um die Sache handelt. Consequent mochte hierin Antisth. wohl nicht sein. Uebrigens müssen wir noch bemerken, daß die Ansicht, welche Hermann dem Sokrates a. a. O. beilegt, mit dem Bewußtsein der wissenschaftlichen Methoden, welches Aristoteles ihm zuschreibt, in keiner Weise sich vereinigen läßt.

von Sinope, der berühmte Schüler des Antisthenes, wollte alle Philosophie auf Uebung, durch welche man zu einem sichern Wohlleben gelangen könne, zurückführen [1]), und diese Uebung suchte er in der Fähigkeit alles zu entbehren bis auf die einfachsten Bedürfnisse, weswegen er denn auch, die sokratische Einfachheit des Lebens bis zum Zerrbilde übertreibend, der rasende Sokrates genannt wurde. Nach dem, was für seine Lehre ausgegeben wird [2]), könnte man wohl eine eigenthümliche, wenn auch nur fragmentarisch ausgebildete Weltansicht bei ihm vermuthen [3]); allein da nicht ohne Grund die Meinung herrscht, daß er keine Schriften hinterlassen habe [4]), so sind die Ueberlieferungen über seine Ansichten sehr unsicher. In dem Charakter des Diogenes herrschte ein beißender Witz vor; der berühmteste aber unter seinen Schülern, Krates, der Gemahl der philosophirenden Hipparchia, scheint von einer sanftern und wohlwollendern Gemüthsart gewesen zu sein, weswegen er auch nicht unpassend durch seinen Schüler den Zenon den Uebergang zur stoischen Sittenlehre bildet. Uebrigens finden wir weder bei diesem, noch bei einigen andern gleichzeitigen oder spätern Kynikern, wie beim Monimos, Onesikritos, Metro-

---

1) Diog. L. VI, 70.

2) Diog. L. besonders VI, 70 — 73.

3) Vieles deutet auf herakleitische Lehren, welche Schleiermacher auch beim Antisthenes vermuthet hat, wie denn der Zusammenhang der Stoa mit den Kynikern eine solche Vermuthung begünstigt. Cf. l. l. nr. 32; 37; 72; 73.

4) Ib. 80.

kles, Menippos und Menedemos, irgend etwas, was von einer ihnen eigenthümlichen wissenschaftlichen Bildung zeugte.

Fünftes Capitel.

Megarische, elische und eretrische Schule.

Nach dem Tode des Sokrates begaben sich die meisten seiner Schüler, unter welchen auch Platon war, nach Megara, vielleicht aus Furcht vor dem athenienſischen Volke, welches gegen die Sokratiker aufgeregt worden war *). Sie mochten sich noch in der gemeinschaftlichen Sehnsucht nach dem verlorenen Lehrer verbunden fühlen und ihr früheres philosophisches Zusammenleben fortzusetzen wünschen. Die äußere Veranlassung, vielleicht auch den Mittelpunkt ihres Lebens zu Megara gab Eukleides ab, welcher zu Megara wohnte und einer der ältern Schüler des Sokrates gewesen zu sein scheint. Später löste sich diese Vereinigung der Sokratiker auf, aus begreiflichen Gründen. Denn so wie nur äußere Veranlassung sie zusammengeführt hatte, so mußte sie alsbald zerfallen, nachdem in ihr Verschiedenheit der Meinungen sich offenbart hatte. Um den Eukleides herum bildete sich nun

*) Diog. L. II, 106; III, 6.

aber eine sokratische Schule, welche ziemlich lange in Megara sich erhalten zu haben scheint, wie denn diese kleine, aber durch mancherlei Tugenden der Mäßigkeit, Betriebsamkeit und der geistigen Bildung ausgezeichnete Stadt einen nicht unpassenden Sitz philosophischer Bestrebungen abgeben mochte. Wenn auch Eukleides zu den eifrigsten Schülern des Sokrates gehört hatte [1]), so war er doch dadurch nicht abgehalten worden, sich auch mit der eleatischen Philosophie zu beschäftigen [2]). Aus dieser scheint er einen Theil seiner Meinungen geschöpft zu haben und durch sie wurde er auch wohl auf die streitsüchtigen Untersuchungen geführt, welche Sokrates an ihm als sophistische Bestrebungen tadelte [3]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er zu den ältern Schülern des Sokrates gehörte [4]), welche wohl nicht den Meinungen früherer Bildung ganz zu entsagen vermochten. Sonst wird von seiner Gelassenheit und versöhnlichen Gemüthsart erzählt [5]). Unter seinem Namen waren mehrere Gespräche bekannt, deren Echtheit jedoch von Spätern bezweifelt wurde [6]).

Der Charakter der megarischen Lehre, soweit man ihn

---

1) Plat. Theaet. init.; Gell. noct. Att. VI. 10.

2) Diog. L. II, 106.; cf. Cic. qu. acad. II, 42; Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 17.

3) Diog. L. II, 30.

4) S. hierüber meine Abhandlung über die Philosophie der megarischen Schule im Rheinischen Museum für Philol. 2. Jahrg. 3. Heft. S. 298. Ueber die Megariker ist außerdem zu vergleichen Ferd. Deycks de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Bonn. 1827.

5) Plut. de frat. am. 18.

6) Diog. L. II, 64; 108; Suid. s. v. *Εὐκλείδης*.

nach den lückenhaften Ueberlieferungen bestimmen kann, läßt sich in Kurzem dahin angeben, daß in ihr die eleatische Ansicht durch das sokratische Bewußtsein vom Sittlichen und von den Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens bereichert erscheint. Auf die Eleaten wird die Lehre der Megariker von den Alten einstimmig zurückgeführt [1]). Sie sollen daher angenommen haben, nur Eins sei, ein Unveränderliches, nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Vernunft Erkennbares. Dieses eine Wesen nannte aber Eukleides, der ethischen Richtung des Sokrates folgend, das Gute, welches auch mit mehrern Namen benannt werde, bald Gott, bald Vernunft, bald vernünftige Einsicht und dergleichen; alles andere diesem Entgegengesetzte aber sei nicht [2]); so daß ihm dies auch das Kennzeichen der wahren Sittlichkeit, wie des wahren Seins, abgegeben zu haben scheint, daß sie eins, sich selbst gleich und immer dieselbe sei [3]). Hierin spricht sich ein Widerschein der

---

1) Cic., Aristocl. ll. ll.

2) Diog. L. II, 106. *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά· τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Cf. ib. VII, 161.

3) Cic. l. l. Post Euclides — a quo iidem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Das simile ist Uebersetzung des *ὅμοιον*, welches den Eleaten das durchaus sich selbst Gleiche bezeichnet. Diog. L. VII, 161. *μιάν* (sc. *ἀρετήν*) *πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί.* K. Fr. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832 S. 173: bei genauerer Betrachtung laufe die Aehnlichkeit der megarischen mit der sokratischen Lehre in ethischer Hinsicht nur darauf hinaus, daß Eukleides überhaupt eine sittliche Wahrheit angenommen habe. Dies aber wird hinlänglich dadurch zurückge-

sokratischen Lehre aus, daß die wahre Tugend nicht eine einseitige Ausbildung des menschlichen Geistes sein könne und das wahre Wesen des vernünftigen Menschen, ja der ganzen Welt ausmache. Darin aber daß Eukleides zugab, das Eine führe doch mehrere Namen, scheint ein Versuch zu liegen, zu erklären, wie das Wahre, obgleich nur Eins, doch Vieles zu sein scheinen könne.

Außer diesen Sätzen, welche den Charakter der megarischen Lehre am meisten bezeichnen, werden uns nur noch ein paar logische Bestimmungen vom Eukleides angeführt, welche im Allgemeinen beweisen, daß er schon eben so wie seine Schüler die logischen Lehren zur Verneinung zu gebrauchen pflegte. Es wird uns gesagt, er habe die Beweise angegriffen durch Widerlegung nicht der Vor-

---

wiesen, daß Eukl. die sittliche Wahrheit auch als Tugend setzte und nur eine Tugend, die sokratische φρόνησις, anerkannte, ganz wie Sokrates. Uebrigens will Herm. ebend. S. 1074 ff. die im Text angeführte Lehre nur in logischem Sinne deuten, als hätte Eukleides dadurch einen Fortschritt in die sokratische Untersuchung gebracht, daß er die synthetischen oder wenigstens die analytischen Urtheile, denn darüber erklärt sich Herm. nicht deutlich, gerechtfertigt habe. Er meint nämlich, die Sätze der Megariker hätten gelautet: das Gute ist eins, Gott ist eins u. s. w., d. h. für jedes Subject sei als Prädicat das Eins gesetzt und dieses Eins wäre nach den Megarikern der wahre Inhalt aller Begriffe, welche nur dem Namen nach verschieden wären. Anders sagen Diogenes und Cicero, welche das Gute als Subject und alle übrige Begriffe, auch das Eins, als Namen des Guten bezeichnen. Sie oder ihre Gewährsmänner des Misverständnisses zu beschuldigen, finde ich keinen hinlänglichen Grund. Herm. schließt sich auch der Meinung Schleiermacher's an, daß die εἰδῶν φίλοι b. Plat. Soph. p. 248 a die Megariker wären, behauptet aber dennoch, daß sie die εἴδη nur als Namen angesehen hätten. Wer dies mit dem Sinn der platonischen Stelle zu ereinigen weiß, möge sich dessen erfreuen.

derſätze, ſondern der Schlußſätze [1]), alſo auf indirecte Weiſe. Wenn Antiſthenes die Begriffserklärung zwar verworfen, aber doch die Vergleichung der Dinge untereinander zugelaſſen hatte, ſo verwarf er dagegen auch dieſe, denn entweder vergleiche man etwas mit einem Gleichen oder mit einem Ungleichen; wäre aber das Erſte der Fall, ſo ſei es beſſer von dem Dinge ſelbſt zu reden; fände das Letzte ſtatt, ſo ſei die Vergleichung falſch [2]). Man möchte muthmaaßen, daß dieſes verneinende und indirecte Verfahren überhaupt darauf abgeſehen geweſen ſei, alle vermittelte Erkenntniß in ſich ſelbſt als nichtig darzuſtellen.

Die verneinende Seite der megariſchen Lehre ſcheint in dem Verfolge ihrer Geſchichte immer mehr hervorgetreten zu ſein, wie natürlich, da ſie auf einer im griechiſchen Volke ſchon abgeſtorbenen Anſicht beruhte. Die meiſten der folgenden Megariker ſind faſt nur durch die Widerlegung anderer Lehren und durch den Gebrauch gewiſſer Trugſchlüſſe berühmt, weswegen ſie auch dann und wann Eriſtiker und Dialektiker hießen [3]). Doch darf man wohl annehmen, daß ſie ſolche Trugſchlüſſe nicht zur

---

1) Diog. L. II, 107. *ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ καὶ ἐπιφοράν.*

2) Ib. *καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτόν, ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον, ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν, ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.* Ueber die Ueberſetzung ſ. Rhein. Muſ. S. 326. Der Beweis erinnert ſtark an den Beweis des Xenophanes, von welchem im 1ſten Theile S. 470 die Rede geweſen iſt. Das ὅμοιος wird auch hier, wie ſchon S. 137. Anm. 3. bemerkt, im ſtrengen Sinn gebraucht.

3) Diog. L. II, 106.

Täuschung, sondern zur Belehrung für Unvorsichtige oder zur Warnung vor der Seichtigkeit gewöhnlicher Vorstellungsweisen gebrauchen wollten. So viel ist gewiß, daß die Megariker sich viel mit den Formen des Denkens beschäftigten, vielleicht mehr zur Aufsuchung einzelner Regeln, als zur Begründung eines wissenschaftlichen Zusammenhangs unter ihnen, obwohl auch besondere Werke über einzelne Theile der Logik unter ihren Schriften erwähnt werden [1]).

Die meisten Trugschlüsse werden dem Eubulides, einem Milesier, beigelegt, welcher auch gegen die Lehre des Aristoteles stritt [2]). Zu seinen Trugschlüssen, welche übrigens nicht von ihm zuerst gebraucht worden, sondern eine Erfindung der Sophisten sind, gehören drei, welche unter verschiedenen Namen denselben Werth haben, der Verborgene, der Verhüllte und die Elektra [3]). Diese kommen mit dem Kunststück überein, durch welches die Sophisten zu zeigen suchten, daß man nicht lernen könne, was man nicht zuvor schon wisse [4]); denn sie beruhen darauf, daß man einen Unbekannten oder einen Verhüllten zwar sieht, aber nicht erkennt, also zugleich von ihm weiß und auch nicht von ihm weiß. Vielleicht war es

---

1) Kleinomachos, ein Thurier, soll über die Axiome und Prädicate geschrieben haben. Diog. L. II, 112.

2) Diog. L. II, 109.

3) Diog. L. II, 108. *Εὐβουλίδης ὁ Μιλήσιος, ὃς καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε, τόν τε ψευδόμενον καὶ τὸν διαλανθάνοντα καὶ Ἠλέκτραν καὶ ἐγκεκαλυμμένον καὶ σωρείτην καὶ κερατίνην καὶ φαλακρόν.* Cf. Menag. ad h. l.

4) Plat. Euthyd. p. 276 sq.

mit diesem Sophisma nur darauf abgesehen, den Unterschied zwischen dem sinnlichen Wahrnehmen und dem vernünftigen Erkennen, auf welchen es bei demselben ankommt, recht augenscheinlich zu machen, welches denn sehr wohl mit der Hauptrichtung der megarischen Lehre übereinstimmen würde [1]). Weniger auf die Mitte ihres Systems hindeutend sind der Soreites und der Kahlkopf, beide wieder von gleichem Gehalte; doch ließe sich auch wohl von diesen ein vernünftiger Gebrauch für ihre Zwecke absehen. Diese bekannten Trugschlüsse [2]), in welchen gezeigt wird, daß die Begriffe weder des Haufens, noch des Kahlkopfes einer genauen Bestimmung fähig sind, konnten dazu dienen, zu zeigen, daß die Gradunterschiede, als deren Stellvertreter der Haufe und der Kahlkopf gelten können, zum philosophischen Gebrauche untauglich sind, und so darauf aufmerksam zu machen, daß die sinnlichen Vorstellungen, in welchen die Größenunterschiede ihre Stelle haben, in die wahre Wissenschaft nicht aufgenommen werden dürften [3]). Auf ähnliche Weise gebrauchte ja auch Zenon der Eleat seine Beweise vom unendlich Großen und unendlich Kleinen [4]). Von nicht geringerem Werthe war vielleicht den Megarikern der Gebrauch des Sophisma, welches unter dem Namen des Lügners be-

---

1) Zu einem ähnlichen Zweck gebraucht Platon einen ähnlichen Beweis. Theaet. p. 165 b.

2) Cic. qu. acad. II, 16. Beim Horat. ep. II, 1 v. 47 ist der ruens acervus nichts anderes als der φαλακρός.

3) Cf. Cic. qu. acad. II, 28 sq.

4) Eine noch bestimmtere Hinweisung auf diesen Gebrauch werden wir beim Diodoros Kronos finden.

kannt ist [1]), wenn man annehmen darf, daß es gegen solche gerichtet war, welche die Erkennbarkeit der Wahrheit leugneten. Denn gegen diese konnte gesagt werden, daß, wenn sie gestänben, sie könnten die Wahrheit nicht sagen, auch darin sie die Wahrheit nicht sagen würden, daß sie behaupteten, sie könnten die Wahrheit nicht sagen. Auf eine ähnliche Weise gebraucht wenigstens eine ähnliche Schlußweise Platon gegen den Protagoras [2]). Doch ist uns die Anwendung dieses Sophisma, so wie auch eines andern, des sogenannten Gehörnten [3]), nicht so einleuchtend als die der früher angeführten. Vielleicht sollten sie nur dazu dienen, gewisse Vorsichtsregeln beim wissenschaftlichen Denken einzuschärfen; vielleicht wurden sie auch gemisbraucht, um überhaupt das vermittelte Denken zu verdächtigen; im Ganzen aber kommt es uns hier auch nur darauf an, wahrscheinlich zu machen, daß Eubulides zu der Lehre der Megariker sich etwa so verhielt wie Zenon zur Lehre der Eleaten.

So soll auch Alexinos von Elea aus der Schule des Eubulides [4]) gegen den Stoiker Zenon durch Trugschlüsse gestritten haben [5]), wohl natürlich dazu geführt, indem er die Lehre der Megariker von dem unveränderlichen Einen festhalten wollte gegen die Lehre des Stoikers

---

1) Cic. qu. ac. II, 30.

2) Theaet. p. 170. Eine andere Vermuthung über dies Sophisma habe ich in meiner angeführten Abhandlung S. 233 geäußert.

3) Diog. L. VII, 187.

4) Diog. L. II, 109.

5) L. l.

von der lebendigen Entwicklung der Welt. Davon finden wir wenigstens eine Spur in dem Beweise, durch welchen Alexinos zeigen wollte, Zenon würde nach seiner Lehre von dem vollkommenen Leben der vernünftigen Welt genöthigt sein, der Welt auch eine Werkthätigkeit und Kunstübung beizulegen [1]). Dies im Munde eines Megarikers konnte wohl nur darauf zielen, daß überhaupt eine jede Lebensthätigkeit dem Vollkommenen beizulegen unschicklich sei.

Bei den Megarikern, welche dem Eubulides folgten, tritt wieder die Betrachtung des Seins mehr hervor, als die des Denkens. Zu diesen gehört Diodoros mit dem Beinamen Kronos, von Jassos in Karien stammend, ein Schüler des Appollonios Kronos, welcher vom Eubulides Unterricht empfangen hatte. Diodoros soll zu den Zeiten des Ptolemäos Soter in Aegypten gelebt haben [2]).

Berühmt sind besonders seine Gründe, durch welche er zu beweisen suchte, daß nur das, was nothwendig, auch möglich sei. Schon Aristoteles schreibt diese Lehre den Megarikern zu und bemerkt, daß sie darauf ausgehe, alle Bewegung und alles Werden aufzuheben [3]). In den Gründen, welche Diodoros für seine Meinung anführte, setzte er die Unterscheidung zwischen Möglichkeit, Wirklich-

1) Sext. Emp. IX, 108. *ἀλλ' ὅγε Ἀλεξῖνος τῷ Ζήνωνι παρέβαλε τρόπῳ τῷδε· τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐστι τοῦ μὴ τοιούτου· οὐδὲ ἓν δὲ κόσμου κρεῖττόν ἐστι· ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικόν ἐστιν ὁ κόσμος.*

2) Diog. L. II, 111.

3) Met. IX, 3. *εἰσὶ δέ τινες, οἳ φασιν οἷον οἱ Μεγαρικοί,*

keit und Nothwendigkeit voraus, also das, was er aufheben wollte. Dies ist ganz der indirecten Verfahrungsweise der Megariker gemäß. Er ging davon aus, daß ein jeder richtige Satz, welcher etwas Mögliches ausdrücke, auch etwas Wahres aussagen müsse; nun sei aber nur das wahr, was entweder schon wirklich ist oder doch einst wirklich sein wird, und also könne auch nur das möglich sein, was entweder schon wirklich ist oder einst wirklich sein wird. Ferner was nicht wirklich werde, das sei unmöglich, was aber wirklich werde, das sei nothwendig, denn aus dem Wahren könne nichts in das Falsche und aus dem Falschen nichts in das Wahre verwandelt werden. Die Gründe für die Nothwendigkeit des Wirklichen scheint Diodoros daraus abgeleitet zu haben, daß ein jedes nur in seiner Verbindung mit dem Ganzen oder unter den bestimmten Umständen seines Verhältnisses zu der Außenwelt wirklich werde [1]). Er berief sich aber auch darauf, daß ein jedes, was einmal geschehen sei, nicht ungeschehen gemacht werden könne, und also nothwendig sei, so daß also in dem Geschehenen die Nothwendigkeit offenbar sei; das Zukünftige dagegen, weil seine Unveränderlichkeit nicht sinnlich erscheine, würde auch nicht für nothwendig gehalten [2]). Man sieht, wie diese Lehre

---

ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μη ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι· — — ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν.

1) Arrian. Epict. diss. II, 19.

2) Cic. de fato 7. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Ib. c. 9. Placet igitur Diodoro id

wieder mit einer Anschuldigung der sinnlichen Vorstellungsweise verbunden ist; aber auch wie sich in ihr das Streben der Megariker ausdrückt, nichts in seiner Vereinzelung, alles in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen aufzufassen. Damit scheint auch ein dialektischer Satz, welcher dem Diodoros beigelegt wird, in Verbindung gestanden zu haben, daß nämlich ein hypothetischer Satz nur dann wahr sei, wenn das zweite Glied desselben nothwendig mit dem ersten verbunden sei, so daß, wenn dieses wahr, jenes niemals falsch sein könne*); denn durch diese Bestimmung wird die Wahrheit solcher hypothetischen Sätze aufgehoben, welche nicht in einer gegenseitigen Nothwendigkeit stehen.

Nicht weniger steht in genauem Zusammenhange mit

---

solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt, sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam quia non apparent, ne necesse quidem videri. Plut. de rep. Stoic. 46; Arrian. l. l.

*) Sext. Emp. adv. math. VIII 115. Der Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorigen ergiebt sich deutlich aus der Polemik des Chrysippos gegen diesen b. Cicero a. a. O. Weswegen Tennemann annimmt, Diodoros sei vom Philon auf diese Bestimmung über die hypothetischen Sätze gebracht worden, und weswegen er überhaupt den Philon als einen Zeitgenossen des Diodoros ansieht, weiß ich nicht. Sonst wird Philon von Einigen für einen Schüler des Diodoros gehalten nach einer zweideutigen Stelle. Diog. L. VII, 16; cf. Clem. Alex. strom. IV, p. 523. Dieser Philon scheint oft mit andern seines Namens verwechselt worden zu sein, und das, was wir von ihm wissen, reicht nicht hin, uns eine Meinung über seine Ansichten zu bilden.

der ganzen Ansicht der Megariker das, was Diodoros über die Bewegung erörterte. Denn theils gebrauchte er die Gründe des Zenon von Elea *), um zu zeigen, daß keine Bewegung sei, theils erfand er noch eigene Beweise zu demselben Zwecke. Der eine dieser Beweise beruht auf der Theilbarkeit des bewegten Körpers und auf der allmäligen Mittheilung der Bewegung durch alle seine Theile. Wenn nämlich ein Körper aus mehrern Theilen bestehe, so müßte die Bewegung zuerst von einem Theile anfangen und dann sich den übrigen mittheilen, so wie, ehe ein Haufe ganz, er theilweise werden müsse. Wäre nun ein Körper aus drei untheilbaren Körpern zusammengesetzt, von welchen zwei Körper bewegt wären, der dritte aber ruhte, so würde der ganze Körper dem Uebergewichte nach als ein bewegter zu betrachten sein; setze man weiter diesem bewegten Körper einen vierten unbewegten untheilbaren Körper zu, so würde auch dies das Uebergewicht nicht stören, weil die drei bewegten Körper das Uebergewicht über den hinzugesetzten einen unbewegten Körper haben würden, und wenn man so immerfort allmälig einen unbewegten Körper den bewegten zusetze, so würde folgen, daß auch ein System von zehntausend Körpern, von welchen nur zwei Körper bewegt wären, dem Uebergewichte nach bewegt sei. Da sich nun dies nicht rechtfertigen lasse, so würde gar nicht nachgewiesen werden können, daß ein Körper dem Uebergewichte nach bewegt sei und also auch nicht dem Ganzen nach, da ein Körper erst dem Uebergewichte nach bewegt werden müsse, ehe er

*) Sext. Emp. adv. math. X. 85 sqq.

dem Ganzen nach bewegt werden könne [1]). Wie diese Beweisart mit dem Soreites auf eins hinausläuft, ist in ihr selbst angegeben; sie sucht darzuthun, daß der Begriff des Bewegtwerdens eine allmälige Steigerung in sich enthalte und daher den allgemeinen Grundsätzen der Megariker gemäß vor der wahren Wissenschaft nicht bestehen könne. Ein anderer Beweis gegen die Veränderung suchte ihre Unmöglichkeit daraus nachzuweisen, daß sie als ein Mittleres zwischen zwei Punkten des Seins gedacht werden solle. Wenn nämlich z. B. eine Mauer aufhören sollte zu sein, so würde sie entweder aufhören, wenn die Steine zusammen wären oder wenn sie auseinander wären; wenn aber die Steine zusammen wären, so höre sie nicht auf zu sein und auch nicht, wenn die Steine auseinander wären; es sei also unmöglich, daß die Mauer aufhöre zu sein [2]). Dies sind Sophismen, welche aber geeignet sind, darauf aufmerksam zu machen, daß die sinnliche Erscheinung des Werdens nicht im vollen Sinne des Wortes ist und nicht als der wahre Gegenstand der Wissenschaft angesehen werden darf; und daß sie zu diesem Zwecke von dem Diodoros gebraucht wurden, kann bei dem Charakter der megarischen Lehre nicht bezweifelt werden.

---

1) Sext. Emp. adv. math. X, 113 sqq. Mit Tennemann stimme ich darin überein, daß die Ueberlieferung b. Stob. ecl. I, p. 308 u. sonst, Diodor habe untheilbare Körper angenommen, nur aus seiner indirecten Beweisart entstanden ist. Es scheint übrigens, daß er sich auch noch in andern als dem angeführten Beweise der Voraussetzung der Atome bediente. S. Alex. Aphrod. quaest. nat. I, 14.

2) Sext. Emp. adv. math. X, 347.

Seltsam ist es in dem zuletzt angeführten Beweise, daß zwar das Zusammensein der Steine und das Auseinandersein derselben zugegeben wird, aber nicht das Uebergehn oder die Bewegung aus dem einen in das andere; noch seltsamer aber stellt sich dies dar, wenn es im Allgemeinen ausgesprochen wird, wie denn Diodoros es wirklich, wenigstens in Rücksicht auf das Ende der Bewegung, im Allgemeinen ausgesprochen hat. Er scheute sich nicht zu sagen, es werde nichts bewegt, wohl aber sei etwas bewegt worden [1]). Hier ist die Schwierigkeit, wie er der vollendeten Bewegung Wahrheit beilegen konnte, während er doch die gegenwärtige Bewegung leugnete [2]). Die Beispiele, welche Diodoros für seinen Satz anführte, geben nicht völliges Licht über das Räthselhafte desselben, doch scheint mir eins derselben der Bemerkung werth zu sein. Denn, meinte er, es könne wohl sein, daß etwas in der vergangenen Zeit wahr sei, was in der gegenwärtigen Zeit falsch sein würde. Wenn z. B. jemand nach der Decke eine Kugel würfe, so wäre es falsch zu sagen mitten im Wurf: die Kugel berührt die Decke; wenn aber die Kugel die Decke berührt habe, dürfe man mit Wahrheit sagen: die Kugel hat die Decke berührt [3]). In

---

1) Sext. Emp. adv. math. X, 85. *κινεῖται μὲν οὐδὲ ἓν, κεκίνηται δέ.* Stob. ecl. I, p. 396.

2) Ib. 91. *καὶ δὴ ἔνιοι μὲν ἀδύνατον εἶναί φασι, τῶν συντελεστικῶν ἀληθῶν ὄντων ψευδῆ τὰ παρατατικὰ τούτων.*

3) Ib. 101. *βαλλέσθω γάρ, φησί, σφαῖρα εἰς τὸν ὑποκείμενον ὄροφον, οὐκοῦν ἐν τῷ μεταξὺ τῆς βολῆς χρόνῳ τὸ μὲν παρατατικὸν ἀξίωμα, ἅπτεται ἡ σφαῖρα τῆς ὀροφῆς, ψεῦδός ἐστιν· ἔτι γὰρ ἐπιφέρεται· ὅταν δὲ ἅψηται τῆς ὀροφῆς, γίνεται*

dieſem Beiſpiele wird nun deutlich ausgedrückt, daß es mit dem Ziel einer Bewegung eine andere Bewandtniß haben möchte, als mit der Bewegung ſelbſt; wenn dieſe auch nicht ſei, ſo könne doch jenes ſein. Da uns zur Aufklärung des Sinnes dieſer dunklen Lehre Zeugniſſe mangeln, ſo dürfen wir wohl eine Vermuthung wagen. Den Megarikern war nur das Gute das Wahre; dieſes als die vollendete Sittlichkeit erſchien ihnen als das Ziel des Lebens. Von dieſem durch die Bewegung des Lebens gewordenen Guten mochten ſie wohl ſagen, daß es ſei, während ſie die Bewegung und das Werden ſelbſt nur für Schein hielten.

Dieſe Erklärung ſetzt freilich in dem Diodoros dieſelbe ſittliche Richtung voraus, welche Eukleides verfolgte; daß aber dieſe Richtung aus der megariſchen Schule nicht verſchwunden war, zeigt ſich auch in dem, was uns von dem Stilpon, einem der ſpäteſten Megariker, erzählt wird, ſowohl über die Art ſeines Lebens, als ſeines Philoſophirens. Stilpon ſtammte aus Megara, wo er auch ſeine philoſophiſche Schule hielt; doch wird auch von ſeinem Aufenthalte zu Athen und zu Alexandria beim Ptolemäos Soter erzählt. Seine Schule ſoll ſehr beſucht geweſen ſein, welches man geneigt ſein möchte weniger der wiſſenſchaftlichen Ausbildung ſeiner Lehre, als ſeiner Perſönlichkeit zuzuſchreiben. Denn jene wird wenigſtens vom

---

ἀληθὲς τὸ συντελεστικὸν, τὸ ἥψατο ἡ σφαῖρα τῆς ὁροφῆς· ἐνδέχεται ἄρα ψεύδους ὄντος τοῦ παραιτικοῦ ἀληθὲς ὑπάρχειν τὸ συντελεστικόν, καὶ διὰ τοῦτο μὴ κινεῖσθαι μέν τι παραιτικῶς, κεκινῆσθαι δὲ συντελεστικῶς. Vergl. Arist. phys. VI, 1; 2.

Chryſippos nicht gelobt [1]), und wenn ſie bedeutend geweſen wäre, ſo würde uns wohl mehr von ihr erhalten ſein; dagegen iſt er wegen ſeines ſittlichen Charakters in großer Verehrung bei den Alten [2]), und ſeine Lehren bezogen ſich auch nach einem gleichzeitigen Zeugen hauptſächlich auf die Tugend [3]). Doch trug er auch einige dialektiſche Sätze vor, welche für Sophismen gehalten wurden und von welchen zwar Plutarch [4]) annimmt, daß er ſie nur im Scherz vorgetragen habe, welche aber doch nach dem ältern Zeugniſſe des Chryſippos ſehr in Ernſt gemeint geweſen ſein mögen.

Wenn wir ſeine Lehre von ihrem Mittelpunkte aus faſſen wollen, ſo müſſen wir von der ethiſchen Seite derſelben beginnen. In dieſer herrſcht, wie bei den Kynikern, das Verneinende vor; denn das höchſte Gut, lehrte er, ſei ein von allem Leiden freier Geiſt; der Weiſe ſei ſich ſelbſt genug, über jeden Schmerz erhaben, ſo daß er ihn nicht nur beſiege, ſondern ihn nicht einmal fühle [5]). Dies iſt gewiß der höchſte Grad der Apathie, welchen

---

1) Ap. Plut. de Stoic. repugn. 10. Auch ſeine Dialogen werden ψυχροὶ genannt. Diog. L. II, 120.

2) Cic. de fato 5; Plut. adv. Colot. 22.

3) Crates ap. Diog. L. II, 118.

4) L. l.

5) Senec. ep. 9. An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt, sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est animus impatiens. — Hoc inter nos (sc. Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem.

wohl niemals jemand einem lebenden Menschen zugeschrieben hat. Auch scheint in dieser Lehre des Stilpon nicht von dem Menschen die Rede zu sein, sondern von dem höchsten Gute oder von dem Guten, welches nach dem Eukleides allein ist und welches Stilpon auch wohl den von allen Leiden freien Geist nennen konnte, so wie Eukleides es Gott nannte. Wenn nun auch Stilpon dies höchste Gut als das Ziel des Menschen betrachtete und vielleicht selbst den weisen Menschen als von allem Schmerz frei schilderte, so lag ihm hierbei wohl die Lehre seiner Schule im Sinn, daß überhaupt das Sinnliche und mithin auch der Schmerz nicht wahrhaft sei, woraus denn gefolgert werden durfte, auch ein Mensch, so weit er wahrhaft sei, d. h. so weit er gut und weise sei, so weit werde er auch von keinem Schmerz berührt. Es drückt sich hierin eine strenge Sittenlehre aus, welche auch wohl aus der Meinung des Stilpon hervorleuchtet, daß ein fremdes Vergehn, selbst der uns am nächsten Angehörigen, auch unserm Wohl fremd sei [1]).

Mit seiner ethischen Ansicht scheinen auch seine logischen Lehren in Verbindung gestanden zu haben. Ihm wird der sophistische Satz zugeschrieben, es könne nicht Eins von dem Andern ausgesagt werden, weil nicht Eins dem Andern gleich sei [2]), wobei man sich daran erinnern

---

1) Plut. de tranq. anim. 6. Das, was Plutarch als Anekdote erzählt, scheint aus einem Gespräche des Stilpon, welches Metrokles überschrieben war, zu stammen. Cf. Diog. L. II, 120. Etwas Aehnliches erzählt Diog. L. II, 114.

2) Plut. adv. Colot. 23; cf. Simpl. phys. fol. 26. a. οἱ *Μεγαρικοὶ — ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ ὅτι τὰ*

muß, daß auch Eukleides behauptet hatte, nur das sich selbst Gleiche sei gut und wahr und die Vergleichung des Einen mit dem Andern gar nicht statthaft. Hiermit wurde nun offenbar auch die Begriffserklärung aufgehoben, so wie jede Zurückführung eines niedern Begriffs auf den höhern. Damit stimmt also auch seine Bestreitung der platonischen Ideen überein. Gegen diese scheint er zweierlei vorgebracht zu haben, theils daß sie nichts bedeuteten, weil sie weder das eine, noch das andere Einzelne bezeichneten, theils daß sie keine Anwendung auf das sinnlich Wahrnehmbare zuließen, weil sie etwas Ewiges bedeuten sollten [1]). Dieser Streit kann bei einem Megariker nicht befremden. Er ist offenbar gegen die Lehren überhaupt gerichtet, welche irgend eine Vielheit zulassen.

Von den zahlreichen Schülern des Stilpon ist uns nichts Bemerkenswerthes bekannt, wenn wir nicht etwa auch den Zenon von Kittion zu ihnen rechnen sollen [2]), welcher aber einen eigenthümlichen Weg in der Philosophie einschlug und durch welchen die logischen Untersuchungen und die Strenge in der Sittenlehre von der me-

---

ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων. Hiermit hängt auch wohl die Behauptung des Diodoros Kronos zusammen, daß kein Wort zweideutig sei. Gell. noct. Att. XI, 12.

1) Diog. L. II, 119. ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα, οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν, οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε, ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.

2) Diog. L. VII, 2.

garischen Schule auf die Stoiker sich fortpflanzten. Die megarische Schule starb nun aus, indem ihre verneinende Ansicht mit den reichern Ideen der stoischen Schule sich befruchtete. Ihre Bedeutung für die philosophische Entwicklung hat hauptsächlich darin bestanden, daß sie der gewöhnlichen Vorstellungsweise von der Seite ihrer Unzulänglichkeit sich entgegenstellte und gegen die schwankenden Meinungen die Unwandelbarkeit des Wahren und des Guten festhielt. Wenn sie dann freilich in ihrem Eifer für die ewige Wahrheit das Werden und die sinnliche Vorstellung ganz verwarfen, so ging es ihnen wie vielen Menschen, welche das Kind mit dem Bade verschütten.

Die Art, wie die megarische Schule den Sokrates mit den Eleaten zu vereinigen suchte, ist nicht schwer zu ergründen. Wenn Sokrates seinem Grundsatze getreu, daß niemand freiwillig böse sei, alles, was wir wollen, als gut ansah, wenn er auch jede wahre Kraft auf die Herrschaft der Vernunft so wie in uns, also auch im Ganzen zurückführen wollte: so schien er damit in der That einen ganz ähnlichen Weg wie die Eleaten eingeschlagen zu haben, welche auch in der einen alles beherrschenden Vernunft das Wahre zu finden meinten. Daher konnte auch wohl ein Eukleides glauben in der Bahn der Eleaten bleiben zu können, indem er sich dem Sokrates anschloß, ja er konnte in den sokratischen Untersuchungen eine Bereicherung der eleatischen Lehre sehen. Denn wenn diese darauf ausging, das Uebersinnliche, nur von der Vernunft Erkennbare als das Wahre zu erforschen, hierbei aber besonders der Betrachtung der Natur sich zuwandte, in dem Feuer, in der Gewalt der Noth-

wendigkeit oder in einer andern physischen Gestalt das Seiende erblickend, so daß nur bei dem Empedokles auch eine Berücksichtigung des Ethischen, jedoch in untergeordneter Weise, durchblickte: so konnten die ethischen Forschungen des Sokrates eine andere Seite des Uebersinnlichen, von welcher dasselbe noch viel offenbarer sich darstelle, zu enthüllen scheinen. Und gewiß dies war kein trügerischer Schein. Da ergab sich nun den Megarikern, das Wahre sei das Gute, und so wie die Eleaten früher das Seiende in mancherlei Bestimmungen näher zu bezeichnen gesucht hatten, so verfuhren jetzt die Megariker mit dem Guten und nannten es Gott, Vernunft, Tugend und Einsicht, in allen diesen verschiedenen Benennungen aber eins und dasselbe. Dieses Gute war ihnen denn nun auch der Inbegriff aller Wirklichkeit, denn das Böse sei nur scheinbar und nichts sei möglich, was nicht wirklich, ja nothwendig sei. Aber sie scheinen nicht bemerkt zu haben, wie weit sie dadurch, daß sie alle Begriffe auf das unveränderliche und beständig gleiche Gute zurückführten, von der sokratischen Weise der Forschung sich entfernten, welche die Erkenntniß des Wahren und des Guten in der lebendigen Entwicklung der Vernunft und in dem praktischen Verhalten der Menschen suchte, während das sich immer gleiche Gute des Eukleides und der Weise des Stilpon, welcher keinen Schmerz fühlt, zur Handlung weder Veranlassung, noch irgend ein Verhältniß haben kann.

Wir müssen hier noch mit einem Paar Worten zweier andern sokratischen Schulen erwähnen, welche, von geringerer Bedeutung, mit der megarischen Schule in naher

Verwandtschaft gestanden zu haben scheinen. Phädon von Elis, der Schüler des Sokrates, von welchem der Phädon des Platon seinen Namen führt, stiftete die elische Schule, von deren Lehren wir nur daraus etwas abnehmen möchten, daß aus ihr die eretrische Schule ihren Ursprung herleitet. Der Stifter dieser war Menedemos von Eretria, welcher von den Schülern des Phädon unterrichtet worden sein soll. Daß die Meinungen der eretrischen Philosophen mit den Lehren der Megariker in vielen Punkten übereinstimmten, wird von den Alten nicht selten erwähnt, so wie auch Menedemos für einen Schüler und Verehrer des Stilpon gehalten wird [1]). Das Wesentliche der eretrischen Lehre ging eben so wie das der megarischen auf die Einheit des Guten aus [2]), welches Menedemos nicht mit dem Nützlichen verwechselt wissen wollte [3]) und dessen Einheit er auch dadurch festzuhalten suchte, daß er alle Vielheit und Verschiedenheit der Tugenden leugnete, sie bloß auf eine Verschiedenheit der Benennungen zurückführend [4]). Nach Art der Sokratiker

---

1) Chrysipp. ap. Plut. de Stoic. rep. 10; Diog. L. II, 126; 134. Daß die Lehre des Menedemos, außer in der Dialektik, in welcher er nur scherze, auf die platonische Lehre zurückkomme, wie Heraklcides nach Diog. L. II, 135 gesagt haben soll, scheint ein Misverständniß zu sein. Dagegen spricht ib. 134. Wenn Menedemos ein Schüler des Platon genannt wird, so möchte dies aus einer Verwechslung mit Menedemos dem Pyrrhäer stammen.

2) Diog. L. II, 129.

3) Ib. 134.

4) Plut. de virt. mor. 2. *Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρίας ἀνῄρει τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὰς διαφοράς, ὡς μιᾶς οὔσης καὶ χρωμένης πολλοῖς ὀνόμασι· τὸ γὰρ αὐτὸ σωφροσύνην*

ſuchte er die Einheit der Tugend und des Guten in der vernünftigen Einſicht, durch welche das Wahre erkannt wird [1]), womit er wohl nichts anderes ausdrücken wollte, als daß es nur der richtigen Einſicht vom Guten bedürfe, um richtig zu handeln, und daß auch kein wahrer Unterſchied zwiſchen Gutem und Wahrem ſei. Nach dieſer Annahme würde er auch, wie die Megariker, alles Wahre in dem einen Guten geſucht haben, und hierin werden wir noch durch ſeine verneinende Dialektik beſtätigt, welche durchaus der megariſchen ähnelt. So verwarf er die verneinenden und zuſammengeſetzten Sätze und ließ nur die bejahenden und einfachen zu [2]). Die verneinenden Sätze mochte er wohl deswegen nicht dulden wollen, weil nur ein Bejahtes das Wahre ſein könne; in der Verwerfung der zuſammengeſetzten Sätze traf er aber vielleicht mit der Lehre des Diodoros zuſammen, daß alles Mögliche nothwendig ſei. Zuletzt wollte er aber auch nicht einmal zugeben, daß Eins von einem Andern ausgeſagt werden könne, ſondern nur von einem jeden daſſelbe [3]), ganz wie Stilpon. Genug, wir ſehen, daß derſelbe Geiſt in der eretriſchen wie in der megariſchen Schule herrſchte.

καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην λέγεσθαι, καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον.

1) Cic. qu. acad. II, 42. quorum (Eretriacorum) omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur.

2) Diog. L. II, 135; cf. Simpl. phys. fol. 20. a.

3) Simpl. l. l.; Porphyr. ib. b.

Achtes Buch.

Geschichte der sokratischen Schulen. Zweite Abtheilung. Platon und die ältere Akademie.

Erstes Capitel.

Platon's Leben und Schriften.

Ueber die äußern Verhältnisse solcher Männer, welche in Wissenschaften oder Künsten groß waren, finden wir im Alterthume selten etwas Genaues und Zuverlässiges verzeichnet. Wir können uns darüber trösten, wenn nur ihre Werke uns erhalten worden sind. Denn ihr Leben ist in ihren Werken. So wollen wir uns auch nicht sehr darüber beklagen, daß von den Lebensumständen des Platon nur wenig und dies Wenige nur in unsichern Nachrichten uns überliefert worden ist *). Aus seinen Schriften kann ein jeder erfahren, wer dieser Mann war.

*) Außer kurzen Nachrichten über das Leben des Platon besitzen wir drei etwas längere Lebensbeschreibungen desselben, vom Olympiodoros, von einem Ungenannten in der Göttinger Bibl. der alten Litt. u. Kunst 5. St. und vom Diogenes Laertios. Die beiden erstern folgen fast nur der letztern. Die Nachrichten des Diogenes Laertios werden auch sonst von andern Schriftstellern, z. B. von Strabon, Diodor von Sicilien, Plutarch, Athenäos, bestätigt; aber die Quellen, welche sie anführen, sind fast alle aus späterer Zeit, wenn man unsichere Autoritäten, wie Komödienschreiber, Aristoxenos und Herakleides Pontikos, ausnimmt. Von neuern Schrif-

Platon war zu Athen oder zu Aegina in der 87. oder 88. Ol. geboren, um dieselbe Zeit, als Perikles starb [1]). Es fällt also seine Jugend in den Verlauf des peloponnesischen Krieges und sein Leben in die Zeit, als die attische Prosa in der höchsten Blüthe stand. Seine Eltern stammten aus vornehmen athenienſischen Geschlechtern, und er war durch sie mit bedeutenden Staatsmännern seiner Zeit verwandt [2]). Eine thörichte Verehrung Späterer hat Wundererzählungen über seine Geburt und seine Jugend verbreitet, so wie auch von der andern Seite schmähende Gerüchte über sein Leben gehört werden. Von seinen Eltern soll er den Namen Aristokles empfangen haben [3]), doch heißt er immer nur Platon bei einem Beinamen, welchen er wahrscheinlich in seiner Jugend erhielt. Wenn wir bedenken, mit welchen vornehmen Athenern er verwandt war, so wird es uns wahrscheinlich, daß er den Staatsgeschäften sich zu widmen mancherlei Aufforderungen haben mochte, aber außerdem, daß ihn die Schwäche seiner Stimme [4]) zum Redner vor dem Volke untauglich machte,

---

ten vergleiche man: Entwurf von Platon's Leben, nebst Bemerkungen über dessen schriftstellerischen und philosophischen Charakter; aus dem Englischen mit Anmerkungen von Morgenstern. Leipz. 1797; Tennemann's System der plat. Philos. Leipz. 1792. 1. Bd. Mit Recht verfährt mit den Ueberlieferungen viel zweifelhafter Ast in seiner Schrift: Platon's Leben und Schriften. Leipz. 1816.

1) Diog. L. III, 3; Athen. V. p. 217.

2) Ib. III, 1. Vergl. Ast a. a. O. S. 16 f.

3) Sext. Emp. avd. math. I, 258; Diog. L. III, 4 c. not. Menag.

4) Diog. L. III, 5.

hatte ihn die Richtung seines Geistes früh zu andern Beschäftigungen geführt. Die Sagen über die Kriegsdienste, welche er gethan haben soll, sind nur schlecht beglaubigt [1]; besser aber scheint es mit den Ueberlieferungen zu stehen, welche von seinen jugendlichen Uebungen in der Dichtkunst sprechen [2]. Die rege Phantasie und die Darstellungsgabe, welche wir in seinen Schriften finden, mußten ihn früh zu Versuchen in künstlerischer Darstellung antreiben, und solche Uebungen waren auch gewiß nicht ohne Einfluß auf die schöne Form seiner spätern Werke. Es wird von ihm erzählt, er habe epische, dithyrambische und melische Gedichte verfaßt, und einige Epigramme, welche ihm zugeschrieben werden, finden wir noch jetzt aufbewahrt. Daß er in so verschiedenen Dichtungsarten sich versuchte, dem Geiste der alten Dichtkunst zuwider, scheint zu beweisen, daß weniger dichterische Erfindungsgabe, als Nachdenken über Anderer Werke und ein noch unbestimmter Trieb zur Mittheilung seine Versuche leitete. Neben der Dichtkunst beschäftigte er sich schon früh mit philosophischen Untersuchungen. Denn aus glaubhafter Quelle [3] wissen wir, daß er als Jüngling mit dem Kra-

---

1) Ib. 8. Die Zeitrechnung stimmt nicht mit diesen Angaben, welche von Aristoxenos sein sollen. Cf. Aelian. var. hist. III, 27.

2) Diog. L. III, 5; Olymp. v. Plat.; auct. anonym. v. Plat.; Aelian. v. h. II, 30. Wenn er auch mit der Malerei sich beschäftigt haben sollte, wie einige der angeführten Stellen zu verstehen geben, so würde man doch nur wenige Spuren dieser Beschäftigung in seinen Werken finden; denn seine Mythen geben selten ein malerisches Bild.

3) Arist. met. I, 6.

tylos umging und von ihm die Lehren des Herakleitos kennen lernte. Aber eine gänzliche Umwandlung seiner Bestrebungen scheint erst Sokrates bewirkt zu haben. Zu diesem kam er in seinem zwanzigsten Jahre, und von dieser Zeit an soll er seinen dichterischen Versuchen entsagt und ganz der Philosophie sich gewidmet haben [1]). Es ist glaubhaft, daß Sokrates eine solche Gewalt über ihn ausübte, da Platon selbst in seinen Gesprächen nirgends die sokratische Grundlage seiner Philosophie verleugnet und die Macht, welche Sokrates über die Gemüther der Menschen ausübte, mit den glänzendsten Farben schildert. Von nun an blieb er beim Sokrates bis zu dessen Tode als einer seiner treuesten Schüler, von seinem Lehrer geschätzt [2]). Daß er während dieser zehn Jahre des Zusammenlebens mit dem Sokrates nichts anderes getrieben habe, als sokratische Philosophie, läßt sich bei einem so regen und wißbegierigen Geiste, wie Platon besaß, nicht erwarten, und wenn wir einer alten und wahrscheinlichen Ueberlieferung trauen, daß er von seinen Gesprächen wenigstens den Phädros und den Lysis vor dem Tode des Sokrates geschrieben habe [3]), so kann man nicht zweifeln, daß er schon in dieser Zeit seine philosophischen Forschun-

---

1) Diog. L. III, 5; 6.

2) Es giebt ein Paar Anekdoten, von welchen die eine beweisen soll, Sokrates habe den Platon sehr hoch gehalten, die andere, er habe seinen böswilligen Geist erkannt. Man sieht, wie wenig man auf solche Anekdoten zu geben hat. Dagegen ist für das im Text Angegebene ein sicheres Zeugniß Xenoph. memor. III, 6. nr. 1.

3) Diog. L. III, 35; 38; anon. v. Plat. p. 11; 13; Olymp. v. Plat.

gen auch den Meinungen früherer Philosophen, wie des Anaxagoras, des Demokritos und der Pythagoreer, zugewendet und den Grund zu der spätern eigenthümlichen Ausbildung seiner Philosophie gelegt hatte*). Diese Zeit war wohl gewiß die wahre Bildungszeit für den Platon, wie uns denn auch die Schriften, welche in ihr von ihm verfaßt zu sein scheinen, schon die Umrisse fast seiner ganzen spätern Philosophie darstellen. Wir würden daher

*) K. F. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832 S. 1080. nennt die Annahme, daß Platon vor seiner Reise mit der pythagorischen Philosophie bekannt gewesen sei, eine unhaltbare Voraussetzung und meint ebend. S. 1086, Platon sei „allerdings eine geraume Zeit hindurch strenger Sokratiker gewesen, ehe sich ihm durch die wissenschaftliche Kenntniß anderer Systeme ein höheres speculatives Bedürfniß aufgedrungen habe." Wir streiten mit Hypothesen gegen Hypothesen, wenn wir annehmen, Platon, in Athen seit dreißig Jahren lebend, sei nicht unbekannt gewesen mit der anaxagorischen Schrift, von welcher er urtheilt, daß sie in Athen nur unwissenden Menschen unbekannt sein konnte (apol. p. 26), auch habe es eine ähnliche Bewandtniß mit seiner Kenntniß der eleatischen Philosophie und Schrift des Philolaos, welchen Simmias und Kebes, seine Mitschüler zu Theben gehört hatten. S. Böckh's Philolaos S. 104 f. Denn weder die Beschaffenheit der Schriften, welche K. F. Hermann für die ältesten Werke des Platon hält, besonders des Lysis und des Charmides, spricht für eine solche Unwissenheit, welche er dem dreißigjährigen Platon zur Schuld geben möchte, noch werden die Erzählungen über die Art, wie Platon zur Kenntniß der pythagorischen und eleatischen Philosophie gekommen sei, hinreichen, um Hermann's Hypothese zu einer historisch beglaubigten Geschichte zu machen. Also hierin stehen wir mit ihm auf gleichem Boden, nur daß uns unsere wahrscheinlicher zu sein scheint, als die seinige. Etwas anderes ist es aber mit der Kenntniß, welche Platon von der herakleitischen Philosophie hatte. Daß diese von ihm vor seiner Reise erworben worden, ist eine historisch beglaubigte Thatsache. Aristoteles a. a. O. leitet daraus die Art ab, wie Platon die Lehre des Sokrates auffaßte.

auch nicht daran zweifeln, seine Bekanntschaft mit dem Hermogenes, von welchem er seine Kenntniß der eleatischen Lehre geschöpft haben soll [1]), in diese Zeit zu legen, wenn nicht jene Ueberlieferung zu ungewiß wäre und es ihm in der Schule des Sokrates an andern Mitteln gefehlt haben sollte, die Lehre der Eleaten kennen zu lernen. Nach dem Tode des Sokrates wanderte er mit andern Sokratikern nach Megara aus [2]), dann, wie erzählt wird, nach Kyrene [3]) zum Mathematiker Theodoros, welchen er schon zu Athen kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte, und nach Aegypten, um von den Priestern zu lernen [4]). Hier soll er nach dreizehnjährigem Aufenthalte zu den Geheimnissen der Priester durchgedrungen sein [5]); aber nicht genug, er soll auch Phönikien gesehen, von den Hebräern die Kenntniß der wahren Gesetze und des wahren Gottes, von den Babyloniern die Astronomie, von den Magern die Lehre des Zoroaster und von den Assyrern Anderes gelernt haben [6]). Man erkennt hierin die Uebertreibungen der Spätern und in dem Schwankenden der Erzählungen die Ungewißheit der Ueberlieferung. Besser als das Uebrige ist

---

1) Diog. L. III, 6; sonst Hermippos anon. v. Plat. p. 13. Vergl. aber die nicht ungegründeten Zweifel Ast's S. 20.

2) Diog. L. l. l.; II, 106.

3) Ich übergehe die Erzählungen, daß er von den Kyrenäern, Arkadern und Thebanern aufgefordert worden sei, ihnen Gesetze zu geben, weil sie mir durchaus unwahrscheinlich sind.

4) Cic. de fin. V, 29.

5) Strabo XVII, c. 1. p. 446 Tauchn.

6) Clem. Alex. protr. p. 46; Lact. div. inst. IV, 2; anon. v. Plat. p. 14; Olymp. v. Plat.

zwar die Erzählung, daß er Aegypten besucht habe, verbürgt, aber wir können uns nicht überreden, daß er dreizehn oder auch nur drei Jahre [1]) hier gelernt habe, da wir gar keine Spuren seiner ägyptischen Forschungen in seinen Schriften finden, vielmehr was er von Aegypten erzählt, nur von entfernter Bekanntschaft zeugt, und wohl ägyptische Erwerbsthätigkeit, aber nicht ägyptische Wissenschaft bei ihm in Ansehn steht [2]). Gut verbürgt scheinen freilich auch die Erzählungen von der Reise des Platon zu den Pythagoreern in Italien, deren eine ziemliche Anzahl als seine Lehrer genannt wird [3]); aber eben die Menge der Lehrer erregt auch hier Verdacht, und gewiß war Platon schon vor seiner Reise mit pythagorischer Philosophie bekannt. Mit seiner Reise nach Italien stehen die Erzählungen von seinen Reisen nach Sicilien in Verbindung. Diese Erzählungen haben eine sehr unsichere Beglaubigung an dem Briefwechsel, welcher zwischen dem Platon, dem jüngern Dionysios, dem Dion und einigen ihrer Freunde soll stattgefunden haben; denn aus dieser Quelle allein sind die Nachrichten der Spätern geflossen. Nun ist es nicht zu bezweifeln, daß alle die noch vorhandenen Briefe unecht sind [4]); doch sind sie zur Vertheidi-

---

1) Dies ist eine bloße Vermuthung.

2) De rep. IV. p. 435.

3) Cic. l. l.; Tusc. I, 17; de senect. 12. Als Zeuge gilt Nearchos, welcher vielleicht wieder dem Aristoxenos, einer in diesem Punkte besonders verdächtigen Quelle, folgte. S. Athen. XII, 64 p. 545. Das Werk des Nearchos hält Niebuhr für einen Dialog. Röm. Gesch. III. p. 250.

4) Das Urtheil hierüber ist ziemlich einstimmig; nur hat Böckh,

gung des Platon geschrieben und mögen sich daher wohl zum Theil auf Thatsachen stützen. Wir führen die Hauptangaben dieser Quelle an, ohne die Richtigkeit des Gesagten verbürgen zu wollen. Platon kam, wie erzählt wird, zum erstenmale etwa in seinem vierzigsten Jahre nach Sicilien, um die Insel und besonders den Vulkan des Aetna zu sehen [1]). Dies gab aber auch Veranlassung zu seiner Bekanntschaft mit dem ältern Dionysios und mit dem Dion, dem Schwager des ältern und dem Oheim des jüngern Dionysios. Des Erstern tyrannischen Unwillen soll Platon durch seine Freimüthigkeit erregt haben, so daß er darüber in große Gefahr gerathen; dagegen erwarb er sich des ernsten Dion Freundschaft und gewann ihn, wie es scheint, für seine philosophisch-politischen Grundsätze. Mit der Gefangenschaft, in welche Platon durch die Nachstellungen des ältern Dionysios gerathen sein soll [2]), bringt man die Stiftung seiner Schule in und bei der Akademie Verbindung [3]). Hier würde er nach diesen Ueberlieferungen bis zu seiner zweiten Reise nach Syrakus etwa 22 Jahre gelehrt haben. Zu dieser zweiten Reise gab aber Dion Veranlassung, welcher durch den Unterricht des Pla-

---

Graecae tragoediae princ. p. 163 und de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur p. 32. not. 9, den 3; 7 u. 8ten Brief für echt gehalten. Vergl. dagegen auch Niebuhr's Röm. Gesch. 3. Aufl. 1. Bd. S. 20. und Salomon de Platonis quae vulgo feruntur epistolis (Programm des Friedrichs-Gymnasiums zu Berlin) 1835.

1) Athen. XI, 116 p. 507; Diog. L. III, 18.

2) Diod. Sic. XV, 7; Diog. L. III, 19.

3) Diog. L. III, 20.

ton auf den neuen Herrscher über Syrakus, den jüngern Dionysios, einzuwirken wünschte. Dieser war von seinem Vater ohne wissenschaftliche Bildung auferzogen worden; jetzt sollte Platon ihn durch Philosophie bilden, und es scheint wohl in dem Plane des Dion sowohl, als auch selbst des Platon gelegen zu haben, durch die Philosophie eine heilsame Veränderung der sicilischen Staatsverfassung in aristokratischem Sinn in's Werk zu richten *). Doch wie auch die Pläne gewesen sein mögen, sie scheiterten an dem schwachen und der Lust ergebenen Charakter des Dionysios, welcher wohl eine Zeit lang an den Lehren des Platon Vergnügen finden mochte, aber bald die Rath-

*) Dies als wahrscheinlich anzunehmen, bewegt mich besonders die Stelle de leg. IV. p. 709. e sq., wo Platon auseinandersetzt, daß der beste Anfang einer nach Vernunft geleiteten Gesetzgebung sein würde, wenn der Gesetzgeber einen jungen, lernbegierigen, edlen und mäßigen Tyrannen treffe, welcher durch sein Beispiel den Bürgern Vorbild zur Tugend werden könnte. Es sind in dieser Stelle mancherlei Andeutungen, welche sie als eine Rechtfertigung des Platon wegen seines Verhältnisses zum jüngern Dionysios erscheinen lassen. In den Briefen, welche dem Platon und seinen Freunden zugeschrieben werden, finden sich Andeutungen, welche einen engen Zusammenhang der damals thätigen Aristokraten in Sicilien, Italien und Griechenland, einen Zusammenhang, welcher auch durch Mysterien geheiligt war und auf die Pythagoreer zurückdeutet, vermuthen lassen. Es scheint aber nicht, daß Platon an dieser Verbrüderung Antheil genommen hatte, theils wegen der Verachtung, welche er gegen die Hetärien sehr offen aussprach, theils weil ihm in den Briefen selbst eine Verachtung der durch Mysterien geknüpften Freundschaft zugeschrieben wird. S. ep. VII. pag. 333. d. Ueberhaupt wird dem Platon kein eigentlich politisches Geschäft in Syrakus zugeschrieben, aber wohl dem Speusippos. S. besonders Plut. vit. Dion. 22. Es ist hier mehrmals von denen um den Speusippos die Rede, als wie von einer Partei.

schläge solcher Politiker, wie Philistos, der Freund des ältern Dionysios, war, seinem Vortheile gemäßer fand. Dion ward nun dem Tyrannen verdächtig, eigenmächtiger Unternehmungen überführt und verbannt, behielt jedoch den Genuß seines Vermögens. Unter diesen Umständen blieb auch Platon nicht viel länger in Syrakus, wo er nur eine zweideutige Stellung haben konnte; er ging nach Athen zurück, wurde jedoch durch neue Mishelligkeiten, welche zwischen dem Dionysios und dem Dion über das Vermögen des Letztern ausgebrochen waren, noch zu einer dritten Reise nach Syrakus vermocht; die Versöhnung, welche er zu Stande bringen sollte, mislang, und er selbst zerfiel gänzlich mit dem Dionysios. An dem spätern Verlauf dieser Händel scheint er keinen thätigen Antheil genommen zu haben, obwohl sein Neffe und Schüler Speusippos und andere Akademiker dem Dion in seinen kriegerischen Unternehmungen gegen den Dionysios Beistand leisteten [1]). Platon scheint von nun an ein ruhiges Alter in seinem Garten an der Akademie verlebt zu haben, beschäftigt mit dem Unterrichte seiner zahlreichen Schüler und mit schriftlichen Arbeiten. Er starb noch an seinen Werken thätig, 81 Jahre alt, im zweiten Jahre der Olymp. 108 [2]).

Den Charakter des Platon lernen wir am besten aus seinen Schriften und aus seiner Philosophie kennen. Doch ist es nöthig, hier noch einiges über solche Züge seiner Eigenthümlichkeit zu sagen, welche in seiner Philosophie

1) Plut. l. l.

2) Diog. L. V, 9; Athen. V, 57 p. 217; Cic. de senect. 5.

sich weniger bemerkbar machen. Trotz der Neigung der Griechen zur Verleumdung, finden wir nur wenige Gerüchte, gegen welche wir die Reinheit seines sittlichen Wandels zu vertheidigen hätten [1]). Daß ihm seine Verbindung mit dem sicilischen Tyrannen zum Vorwurf gemacht wurde, ist schon früher erwähnt; man hat ihn deswegen mit den Schmarotzern der Tyrannen verwechselt [2]). Für eben so ungerecht darf die Beschuldigung gehalten werden, daß er in seinen Schriften fremdes Gut sich angeeignet habe [3]); denn der Reiche bedarf solcher Künste nicht. Wenn dem Platon ferner zum Vorwurf gemacht wird, daß er sich gerühmt habe, den so eben verwaisten Schülern des Sokrates ihren Lehrer ersetzen zu können [4]), so stimmt dies schlecht mit der Frömmigkeit, mit welcher er selbst den Tod des Sokrates beklagte und ihm die Früchte seiner ganzen Philosophie zuschrieb. Auch glauben wir, daß er mit Unrecht des bösen Willens gegen seine sokratischen Mitschüler ist beschuldigt worden [5]), obwohl wir von der andern Seite auch gestehen müssen, daß er mit

---

1) Wir sind eben so wenig geneigt, verkehrt lobpreisenden Angaben, wie der des Herakleides b. Diog. L. III, 26, als unsichern Autoritäten, wie dem Buche *περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* oder den Epigrammen, welche ihm, aber auch Andern zugeschrieben werden, b. Diog. L. III, 29 sq.; Athen. XIII, 56 p. 589. zu trauen.

2) Diog. L. VI, 27.

3) Diog. L. III, 37; 57; Athen. XI, 118 p. 508; Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X, 3.

4) Hegesander ap. Athen. XI, 116 p. 507.

5) Vergl. Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berol. 1811.

keinem derſelben, welche als Philoſophen Ruhm erwarben, eine genaue Freundſchaft gehabt zu haben ſcheint, ja daß er die philoſophiſchen Lehren eines Antiſthenes, eines Ariſtippos und eines Eukleides mit einiger Bitterkeit beurtheilte. Dem höhern Schwunge ſeiner Lehre mußten freilich die einſeitigen Gedanken jener Männer als unwürdig der ſokratiſchen Schule erſcheinen, und da auch von ihnen ſeine Lehre angefeindet wurde [1]), finden wir es dem Gange menſchlicher Dinge gemäß, daß Platon hierin ſich nicht ganz frei von Eifer gehalten hat [2]). Daß Platon's Meinung von ſeinen philoſophirenden Zeitgenoſſen nicht groß war, mag auch hie und da Veranlaſſung gegeben haben, ihn übermüthigen Stolzes zu beſchuldigen [3]), wiewohl noch andere Veranlaſſungen zu dieſem Vorwurf vorhanden geweſen zu ſein ſcheinen. Denn in ſeinen Schriften tritt die Verachtung der Maſſe des Volkes ziemlich ſtark hervor, und die Anpreiſungen der Philoſophie im Gegenſatz gegen die gewöhnliche Meinung konnte leicht mit perſönlicher Beziehung genommen werden. Ueberdies aber ſcheint die Schule, welche Platon bildete, beſonders verglichen mit der ſokratiſchen Einfachheit und ſelbſt Aerm-

1) Antiſthenes ſchrieb gegen den Platon einen Dialog Sathon (Diog. L. III, 35; Athen. V, 63 p. 220; XI, 115 p. 507) und beſtritt die Ideenlehre. Das Letztere thaten auch die Megariker. Es ſind mancherlei Erzählungen in Umlauf, daß Ariſtippos und Aeſchines in einem unfreundlichen Verhältniſſe zum Platon am Hofe zu Syrakus ſtanden. Diog. L. II, 61; III, 36; cf. Plut. de adul. 26.

2) Vergl. Plat. Soph. p. 251. b; Phil. p. 44. c; de rep. VI. p. 505. b.

3) Diog. L. VI, 7; 26.

lichkeit des Lebens, einen merklichen Anstrich der Vornehmheit gehabt zu haben, worüber sie auch von den Komödienschreibern verspottet wurde [1]). Wir können uns nicht verleugnen, daß die Richtung, welche Platon der Philosophie und der menschlichen Bildung überhaupt gab, nach Zierlichkeit, Feinheit und selbst nach Pracht der Sprache und Sitten strebte, von der alten Strenge sich entfernte und die überhandnehmende Verweichlichung begünstigte. Seine Schule war weniger eine Schule für kräftige Thaten, als für die Bildung der Vornehmen, welche den Genuß ihrer Vorrechte und ihres Reichthums suchten [2]). Doch ist dieser Vorwurf weniger ihm, als seiner Zeit zu machen, welcher nichts mehr übrig zu bleiben schien, als durch geistige Bildung den Verfall der Sitten zu mäßigen. Da mochte der Einzelne über das sittliche Verderben des Volkes sich erheben, indem er wenigstens in der Gesinnung ein edleres Ziel festhielt, wel-

---

1) Athen. XI, 120 p. 509.

2) Die Alten haben darüber gestritten, ob die Schule des Platon mehr Tyrannen oder mehr edle Politiker und Gegner der Tyrannei gezogen habe. Man findet ein Verzeichniß der Tyrannen, welche aus seiner Schule hervorgingen, b. Athen. XI, 119 p. 508 sq., ein anderes entgegengesetzter Art b. Plut. adv. Colot. 32; beide Verzeichnisse könnten noch vermehrt werden. Sie beweisen nur, wie viel vornehme Leute seine Schule besuchten. Als die Zeit des Platon charakterisirend bemerke ich hier, daß auch Weiber seine Schule besucht haben sollen. Diog. L. III, 46; IV, 2; Them. orat. XXIII. p. 295; die eine von den zwei Schülerinnen des Platon soll männliche Kleidung angezogen haben. Man kann nicht wohl anders als an Hetären denken. Um diese Zeit mußten diese dem allgemeinen Zuge nach philosophisch-ästhetischer Bildung folgen. Cf. Athen. VII, 10 p. 279.

ches durch die That sich jetzt nicht verwirklichen ließ. Dies hat Platon gethan. Seine Bestimmung war es nicht, ein erschlafftes Geschlecht zu ohnmächtiger That zu reizen und so mit unvermeidlichem Misgeschick vergeblich kämpfend Märtyrer seiner politischen Ueberzeugungen zu werden. Vielleicht möchte man ihn beschuldigen, daß er zu früh den Glauben an Rettung im Einzelnen aufgegeben habe, ja daß er auf einem falschen Wege die Rettung suchte; allein nur zu sehr zeugt die Geschichte seiner und noch mehr der spätern Zeit dafür, daß im Allgemeinen seinem Vaterlande jede Rettung versagt war, und dem Philosophen ist es natürlich, daß er mehr auf das Allgemeine sieht, als auf das Einzelne der Zustände. So erblickte auch Platon die Lage und die Gesinnung seines Volkes; er traute weder sich, noch einem andern Menschen die Kraft zu, solchem Unheil zu steuern; nur ermahnen konnte er, über die beschränkte Lage der Zeit hinauszusehen und in dem Blicke auf das Ganze des Weltlaufs sich Stärke und Muth für sein eignes Leben zu schöpfen. Daß er diese Ermahnungen an die Gebildeten seiner Zeit richtete, hat ihnen vielleicht etwas von ihrer Kraft, wenigstens von ihrer allgemeinen Wirksamkeit genommen, aber das weniger gebildete Volk konnte natürlich die Art der Ermahnungen nicht verstehen, welche allein er aus seiner Philosophie schöpfen konnte *).

---

*) Niebuhr in seinen kl. hist. u. philol. Schriften I. Samml. S. 470 ff. hat die politische Gesinnung und Handlungsweise des Platon einer strengen Censur unterworfen. Und freilich wird man sie nicht loben können. Wenn jedoch N. meint, Platon, ausgerüstet mit allen Gaben, seiner Vaterstadt wohlthätig zu sein und sie zum

Wir haben die Wirksamkeit des Platon weniger auf seine Zeit, als auf die Nachwelt und zuletzt auf uns zu beurtheilen. Dies geht hauptsächlich durch seine Schriften hindurch. Denn ein großer Denker wird selten von den Schülern, die unmittelbar seine Worte ihm vom Munde nehmen, ganz verstanden; es gehört Zeit dazu, ihn zu begreifen; die ganze Nachwelt versammelt sich als Schule um ihn, sowie er der ganzen Vorwelt als Schüler sich hingiebt. Die Alten haben mit Sorgfalt, zuweilen auch mit Misgunst die Quellen aufgesucht, aus welchen Pla-

---

Heil zu leiten, habe sich vornehm von ihr zurückgezogen, weil er durch seine Verwandtschaft mit dem Kritias zur Partei der dreißig Tyrannen gezogen worden sei, und daraus müsse seine Auswanderung nach Megara abgeleitet werden: so finde ich seine Beweise für keinen dieser Punkte ausreichend. Was die Gaben des Platon betrifft, so scheinen sie mir nicht solcher Art zu sein, wie sie einem Staatsmanne seiner Zeit nothwendig waren. Seine Beredtsamkeit ist trotz dem Cicero (de offic. I, 1.) keine politische Redekunst. Es mag allerdings sein, daß in seine Befeindung des Lysias politische Gründe sich einmischten, aber die Herrschaft der Dreißiger hat Platon als oligarchisch und verbrecherisch eben so verworfen wie die Demokratie. S. apol. p. 32. Nach Megara ging nicht allein Platon, sondern auch andere Sokratiker, nicht wegen ihrer Verbindung mit den Dreißigern, sondern aus Furcht vor dem Volke, welches gegen die Philosophen aufgeregt worden war. Dagegen berücksichtigt N. nicht genug die philosophische Ansicht des Platon. Seine Beschäftigung mit der Philosophie führte ihn nicht allein dadurch vom politischen Leben ab, daß sie ihm die Zeit dazu raubte, sondern dadurch hauptsächlich, daß sie ihm eine Ansicht von der Gerechtigkeit einflößte, welche für die Praxis des athenienſischen Staatslebens durchaus unbrauchbar war und überdies die empirischen Kenntnisse ihm in einem verächtlichen Lichte erscheinen ließ, welche der Politiker nicht entbehren kann. Diese wesentlichen Züge seiner Denkart kann man nicht aus seiner politischen Partei ableiten.

ton seine Philosophie und die Kunst seiner Rede geschöpft habe. Sein großer Schüler Aristoteles sagt uns *), Platon habe in seiner Lehre an den Herakleitos, an die Pythagoreer und an den Sokrates sich angeschlossen; er hätte auch den Parmenides und den Anaxagoras als Lehrer des Platon anführen können; denn es wird von diesem Philosophen nicht mit Unrecht gesagt werden können, daß er das Ganze der frühern griechischen Philosophie zu einer schönen Vereinigung führte, den scheinbaren Widerstreit entgegengesetzter Richtungen versöhnend. Daher und aus seinem eigenen reichen Leben stammt der reiche Inhalt seiner Philosophie. In der That, wenn wir die Dürftigkeit früherer Philosophen mit seinem Reichthum vergleichen, wird die Liebe, welche uns Platon abzugewinnen weiß, fast bis zur Bewunderung gesteigert, so reich ist der Schatz seiner Bemerkungen, seiner Kenntniß der Welt und der Menschen. Aber es wird uns dieser Reichthum begreiflich, wenn wir bedenken, daß er in seiner kräftigsten Jugend das Glück hatte, einem Sokrates zu begegnen, dessen vortreffliche Methode in der Bildung der Menschen noch dadurch besonders als fruchtbar sich bewährte, daß er seine würdigen Schüler auf die innere Erforschung der Tiefe des menschlichen Verstandes, des menschlichen Gemüths und des menschlichen Lebens hinleitete.

Mit diesem Reichthume des Inhalts seiner Philosophie verband sich beim Platon die schönste Kunst der Rede und der Darstellung, eine Verbindung, welche in diesem Maaße bis zum heutigen Tage nie wiedergekehrt ist. Auch

*) Met. I, 6.

in dieser Rücksicht haben die Alten die Muster aufgesucht, nach welchen Platon sich gebildet habe. Er ahmte in seinen Schriften die Gespräche des Sokrates nach, er war aber nicht der Erste, welcher die Form des Gesprächs zur schriftlichen Darstellung der Philosophie anwendete [1]), doch übertraf er gewiß seine Vorgänger weit an redneriſcher Gabe, an Anmuth und Fülle des Ausdrucks, so daß er bis jetzt als Muster in dieser Gattung des Stils gegolten hat. Daß er hierin Großes leistete, darf uns nicht sehr wundern, da zu seiner Zeit schon die schönste Entwicklung der attischen Rede begonnen hatte. Besonders werden Aristophanes und Sophron der Mimendichter als die genannt, welche Einfluß auf die Bildung der platonischen Darstellung gehabt hätten [2]).

Es ist jedoch nicht unsere Art, bei der Bewunderung eines Mannes unser Urtheil über seine menschlichen Schwächen aufzugeben. Die platonischen Werke wollen beurtheilt sein in Beziehung zu dem Zwecke, zu welchem ihm seine Schriften dienen sollten. Nun drückt sich Platon selbst ziemlich geringschätzig über die philosophische Schriftstellerei im Verhältniß zu dem mündlichen Unterrichte in der Phi-

---

1) Alexamenos der Teier und Sophron werden vom Aristoteles als die ersten genannt, welche Gespräche schrieben. Athen. XI, 112 p. 505; Diog. L. III, 48. Zenon von Elea scheint zuerst diese Art der Darstellung auf philosophische Gegenstände angewendet zu haben.

2) Anon. v. Plat. p. 11; 12; Olymp. v. Plat; Diog. L. III, 18; Athen. XI, 111 p. 504. Platon wird zu denen gerechnet, welche zuerst Bücher sammelten und aus der Fremde nach Athen bringen ließen. S. außer d. a. St. Heracl. Pont. ap. Procl. in Plat. Tim. I. p. 28; Diog. L. VIII, 15.

losophie aus. Er giebt zu verstehen, daß nur im Gespräche die Philosophie gründlich mitgetheilt werden könne und die Schrift dagegen nur wie ein Spiel zu betrachten sei, welches dazu dienen könne, Erinnerung an das früher Gesprochene zu erwecken [1]). Daher möchte man geneigt sein, auch Platon's Schriften nur als solche Spiele zu betrachten, welche er seinen Schülern zur Erinnerung an seine Gespräche geschrieben habe. Doch wir müssen gestehen, daß wir auf diese Aeußerungen des Platon nicht sehr großes Gewicht legen können; denn sonst würden wir finden, daß Platon etwas zu unmäßig und etwas gar zu ernst gespielt, ja daß er mehr durch sein Spiel, als durch seinen Ernst gewirkt habe. Seine Schriften sind offenbar nicht bloß zur Erinnerung, sondern auch zur Belehrung geschrieben, denn zur Erinnerung würden bei nicht ganz unbegabten Leuten viel einfachere Merkzeichen hinlänglich gewesen sein [2]). Allein wir müssen noch mehr sagen: seine Schriften sind auch nicht allein zur philosophischen Belehrung verfaßt, sondern sie verfolgen außerdem künstlerische Zwecke, nicht etwa in dem Sinne, in welchem eine jede geschickte Darstellung einer Wissenschaft Anspruch auf den Namen eines Kunstwerkes haben möchte,

---

1) Phaedr. p. 276. c. sq.

2) Platon hat das Beispiel des Sokrates vor Augen und will die Philosophie wie dieser nicht allein zum Unterricht, sondern auch zur Erziehung gebrauchen. Davon ist im Phädros ganz offenbar die Rede. S. besonders p. 277 b. Daß dieser pädagogische Gebrauch der Philosophie in der Schrift kein passendes Mittel habe, ist nun wohl offenbar genug. In der Praxis seiner Schriftstellerei hat Platon glücklicher Weise von seiner falschen Theorie sich nicht leiten lassen.

sondern es sind Zwecke der schönen Kunst, welche nur in eine äußerliche Verbindung mit seiner Belehrung gebracht worden sind. Dahin wurde Platon schon durch die äußere Form seiner Gespräche geführt. Denn indem er den Sokrates und seine Zeitgenossen redend einführte, bildete sich ihm eine fortschreitende Handlung lebendiger Personen, ein wahrhaft dramatisches Bild, welches der Phantasie vorgeführt werden und den Antheil der Leser erregen sollte. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Platon dadurch die meisten Leser gewonnen hat. Er ist ein Meister in der Schilderung solcher kleinen Züge, welche beständig die Aufmerksamkeit seiner Leser fesseln, indem sie die Eigenthümlichkeit der Unterredenden oder das Eingreifen der Umgebungen in den Fortgang des Gesprächs zur Anschauung bringen; er erhält dadurch auch Gelegenheit, den Glanz seiner Beredtsamkeit zu zeigen und das Gemüth ebenso wie den Verstand zu befriedigen, und wenn wir der Meinung wären, daß es bei philosophischen Schriften nur darauf ankomme, den Leser für philosophische Untersuchungen zu gewinnen, so würden wir von dieser Seite den Platon nicht genug preisen können. Aber es frägt sich, ob die Verbindung der beiden Zwecke, welche wir oben angegeben haben, nicht dem einen oder dem andern von ihnen etwas geschadet habe, und wir wollen es nicht verhehlen, daß es uns doch vorkommt, als wenn dies wirklich der Fall wäre. Nicht darauf wollen wir uns zum Beweise berufen, daß den meisten seiner Leser in den meisten seiner Werke doch etwas zu viel zu sein scheine, entweder zu viel für die Phantasie oder zu viel für den Verstand, denn dem wahrhaft und frei Gebildeten wird

weder das, was vom Verſtande gefordert, noch das, was der Phantaſie geboten wird, zuwider ſein; meine Meinung vielmehr iſt, daß in den meiſten Schriften des Platon etwas zu wenig ſein möchte, weil dem einen Zwecke etwas aufgeopfert wurde, durch welches allein dem andern Zwecke Genüge geſchehen konnte. Dies zeigt ſich von Seiten der künſtleriſchen Darſtellung hauptſächlich darin, daß der Dialog des Platon, je mehr er belehrend wird, um ſo mehr den Charakter eines lebendigen Austauſches der Gedanken verliert. Da ſpielt denn der Mitunterredende neben dem Sokrates oder irgend einem andern Leiter des Geſprächs eine ſehr leidende Rolle. Doch mit dieſem Theile der Darſtellung haben wir es hier nicht ſo ſehr zu thun, als mit dem philoſophiſchen Fortgange der Geſpräche. Aber auch dieſer ſcheint uns nicht ſelten unter der dramatiſchen Anlage zu leiden. Dies im Einzelnen nachzuweiſen würde uns zu weit führen; wir wollen daher nur, um die weniger ausgebildeten Geſpräche ganz zu übergehen, an den wiſſenſchaftlichen Theil des Gorgias und des Philebos erinnern, ja ſelbſt im Theätetos, welcher doch in der wiſſenſchaftlichen Ausführung eines der größeſten Kunſtwerke iſt, ſcheint die Genauigkeit im Zuſammenhange der Gedanken zuweilen der Willkür des Geſprächs aufgeopfert zu ſein. Es hat in der That dieſe Form der Darſtellung zu viel zu Sprüngen und Abſchweifungen Verführeriſches, als daß man es nicht entſchuldigen möchte, wenn Platon dann und wann der Verſuchung unterlegen ſein ſollte.

Doch wir beurtheilen vielleicht ſeine Schriften aus einem falſchen Geſichtspunkte, wenn wir in ihnen eine

wissenschaftliche Darstellung seiner Philosophie erwarten. Sie sind freilich, möchte jemand sagen, nicht bloß zum Scherze, auch nicht zur Wiedererinnerung geschrieben, sondern sie sollen nur zur Erregung des philosophischen Triebes und gleichsam zur ersten Einweihung in die Philosophie dienen; es sind nur exoterische Schriften, während Platon nur den Geprüften und bewährt Gefundenen unter seinen Schülern das innerste Heiligthum seiner Philosophie aufschloß [1]). Diese Meinung, welche aus einigen Stellen der platonischen Gespräche nur schwach belegt, aber aus andern Stellen der untergeschobenen Briefe des Platon bewiesen werden soll, verbindet sich mit einer andern Meinung, welche man von den sogenannten ungeschriebenen Lehrsätzen des Platon gefaßt hat. Diese ungeschriebenen Lehrsätze (ἄγραφα δόγματα) nämlich werden von Aristoteles in einer Weise erwähnt [2]), aus welcher hervorzugehen scheint, daß in ihnen manches anders oder wenigstens bestimmter ausgedrückt war, als es in den platonischen Gesprächen gefunden wird. In einer ähnlichen Weise findet man auch Eintheilungen [3]) erwähnt und geschriebene Eintheilungen [4]), in welchen Lehren des

1) S. Tennemann's Gesch. der Phil. Bd. II. S. 205 f.; Krug's Gesch. der Phil. alter Zeit. S. 205. Diese Ansicht wird noch immer von Vielen beibehalten, ohne die Ueberlieferungen zu prüfen und das Verhältniß des Platon zu seiner Zeit gehörig abzuschätzen, woraus doch allein ein sicheres Urtheil über diesen Punkt gewonnen werden kann.

2) Arist. phys. IV, 2.

3) Arist. de gen. et corr. II, 3.

4) Arist. de part. anim. I, 2.

Platon enthalten gewesen sein sollen. Allein alle diese Anführungen sind zu unbestimmt, um daraus mehr als nur sehr schwankende Muthmaßungen ziehen zu können*). Allerdings scheint es, daß Platon in seinem mündlichen Unterrichte an seine Schüler manche Punkte ausführlicher auseinandergesetzt hat, welche er in seinen Gesprächen kaum berührte; dagegen ist es auch gewiß, daß wenigstens Aristoteles, indem er die echte und wahre Lehre des

---

*) Die *ἄγραφα δόγματα* scheinen Ueberlieferungen zu sein von fortlaufenden Vorträgen (*ἀκρόασις*) des Platon über das Gute, so wie sie von seinen Schülern niedergeschrieben wurden, und wahrscheinlich enthielten sie eine pythagorisirende Darstellung (*αἰνιγματωδῶς*) seiner Lehre. Vergl. Arist. de anima I, 2; Simpl. phys. fol. 32. b; 104. b; Joann. Philop. de gen. et corr. fol. 50. b; Brandis de perditis Aristotelis libris p. 3. Darin mochte einiges enthalten sein, was in den Dialogen des Platon nicht vorkommt, worüber wir später Beispiele sehen werden. Es gab Schriften des Aristoteles, des Speusippos, des Xenokrates, des Hestiäos, des Herakleides über die Lehren, welche Platon in jenen Vorträgen diesen seinen Schülern mitgetheilt hatte. Wenn sie nun hätten geheim behalten werden sollen, so würden sie doch seine Schüler verrathen haben. Niemand aber, selbst die Neu-Platoniker nicht, weiß etwas Bedeutendes aus diesen Vorträgen beizubringen. Ueber die *διαιρέσεις* und die *γεγραμμέναι διαιρέσεις* sind verschiedene Vermuthungen möglich. S. Brandis l. l. p. 12; Trendelenburg de ideis et numeris doctr. p. 19 sq. Es frägt sich zuerst, ob beide Angaben eine Schrift bezeichnen. Sollte dies bejaht werden, so würde ich der Meinung sein, daß unter dieser Schrift eine Sammlung von Eintheilungen im Sinn des Platon, und wahrscheinlich dem Platon von irgend einem seiner Schüler in den Mund gelegt, verstanden werde. Es würde *Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι* (nach einem bekannten Sprachgebrauche des Aristoteles) eben so stehen wie *Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ* in der Rhetorik III, 14. Es ist bekannt, daß die Schule des Platon in dem Ruf war, besonders viel mit Eintheilungen sich zu beschäftigen. S. Epicrates ap. Athen. II. p. 59.

Platon nur mit wenigen Ausnahmen aus den Gesprächen des Platon und nicht aus einem geheimen Unterrichte seines Lehrers schöpft, keine esoterische Lehre des Platon kennt, und wenn dieser vieljährige Schüler des Platon keine andere Philosophie seines Lehrers, als die in seinen Schriften enthaltene suchte, so können auch wir wohl mit derselben Philosophie uns begnügen.

Wie sehr die Schriften des Platon zu allen Zeiten ihre Verehrer gefunden haben, dafür zeugt, daß sie mit einem seltenen Glücke, soviel wir urtheilen können, sämmtlich bis auf unsere Zeiten gekommen sind *). Wir haben aber eher zu viel, als zu wenig unter seinem Namen erhalten, denn viele der Dialogen, welche ihm zugeschrieben werden, sind offenbar nicht von ihm. Sowie es aber zu geschehen pflegt, wenn einmal einer Ueberlieferung in irgend einem Stücke der Glaube entzogen ist, so hat man auch manches Werk, welches den Namen des Platon trägt, aus keinen andern Grunde angezweifelt, als nur weil es mit der hohen Idee nicht übereinstimmt, welche man von der göttlichen Kunst und von der göttlichen Philosophie des Platon einmal gefaßt hatte. Unsere Zeit hat bekannt-

---

*) Von den Alten werden, außer den uns erhaltenen Gesprächen des Platon, noch folgende ihm zugeschrieben: die Alkyon, welche aber ein Werk des Akademikers Leon sein soll (Athen. XI. 114 p. 506; Diog. L. III, 62.), der Kimon (Athen. XI, 115 p. 506.), welcher aber wahrscheinlich der Gorgias des Platon ist, der Midon, die Phäaken, Chelidon, die Hebdome, wenn nicht die beiden letztern nur ein Werk bezeichnen, der Epimenides (Diog. L. l. l.). Alle diese Gespräche werden einstimmig für unecht gehalten. Man kann diesem Urtheile der Alten wohl trauen, da es sonst nicht zu streng, sondern zu nachsichtig ist.

lich das Vorrecht vor allen frühern, kritisch zu sein, und dieses Vorrecht hat sie zuweilen mit großer Freiheit geübt; aber, man muß es gestehen, sie hat sich durch ihre Kritik nicht so abkühlen lassen, daß sie nicht noch manchen Götzen in ihrem Busen wärmte. Für den Platon hat man von alter Zeit her eine große Verehrung, und es ist kaum zu verkennen, daß man über ihn den Philosophen und Künstler zuweilen ihn den Menschen vergessen hat. Je nachdem man aber bald die eine, bald die andere Seite seiner Bestrebungen zu vergöttern geneigt war, hat sich auch eine verschiedene Meinung über die Echtheit und Unechtheit der Werke gebildet, welche unter seinem Namen uns überliefert worden sind; daher kann man sagen, daß, je mehr Untersuchungen über die platonischen Schriften hervorgetreten sind, um so mehr auch das Urtheil über ihre Echtheit sich verwirrt hat. Uns jedoch scheint es so sehr schwer eben nicht, ein ziemlich sicheres Urtheil über diesen Streitpunkt zu fassen, wenn man nur bei unbefangener Betrachtung sein Hauptaugenmerk auf den ganzen künstlerischen und philosophischen Charakter einer jeden Schrift festhält. Es ist hier der Ort nicht, uns in weitläuftige kritische Untersuchungen einzulassen, aber wir müssen angeben, welche Schriften bei unserer Darstellung der platonischen Philosophie für echte Schriften des Platon angesehen worden sind, und welche nicht. Doch wird es hierzu nur nöthig sein, die Gespräche zu nennen, deren Echtheit, wie es uns scheint, in neuern Zeiten mit Unrecht angegriffen oder vertheidigt worden ist. Die meisten dem Platon untergeschobenen Gespräche unterscheiden sich zu merklich von dem ganzen Ton seiner

Rede und von dem Gange seiner Gedanken, als daß darüber ein Zweifel sein könnte. Wer erkennt nicht sogleich, daß die trockne Redeweise in den Gesprächen über das Gerechte und über die Tugend nur eine geistlose Nachahmung der sokratischen Unterredungen sei, mag sie dem Schuster Simon oder sonst einem andern wenig begabten Manne zukommen [1])? Wer sieht nicht, daß der Hipparchos, der Minos, die Anteraſten und einige andere kleine Gespräche nicht sehr gewandte Versuche sind, welche von Schülern in der dialektischen Rede gemacht wurden? Andere Gespräche haben ein weniger schülerhaftes Ansehn, verrathen aber doch sehr stark, daß sie nicht dem Platon angehören, wie der Eryxias, der Axiochos und der zweite Alkibiades, welche auch schon von den Alten zum Theil andern Verfassern beigelegt wurden [2]). Wie diese Gespräche in das Verzeichniß der platonischen Schriften gekommen, wissen wir nicht zu sagen; erklärlicher ist es uns von andern Werken, welche doch wenigstens eine Nachahmung der platonischen Manier zeigen und zum Theil dem Platon mit Fleiß untergeschoben sein mögen. Hierher gehören einige von den sogenannten Briefen des Platon, die Epinomis, welche einem Schüler des Platon, dem Opuntier

1) Bekanntlich hat sich für das Erstere Böckh erklärt (In Platonis, qui vulgo fertur, Minoem p. 42 sq.); s. dagegen Socher über Platon's Schriften S. 187 ff. u. Letronne im Journal des savans 1820 p. 675 sq.

2) Der Eryxias und der Axiochos werden für Werke des Sokratikers Aeschines gehalten; den zweiten Alkibiades schreiben Einige dem Xenophon zu. Diog. L. II, 61; III, 62; Athen. V, 62 p. 220; XI. 114 p. 506; Suid. s. v. *Αἰσχίνης*. Vergl. dagegen Letronne a. a. O.

Philippos, zugeschrieben werden [1]), der Theages, der größere Hippias und der erste Alkibiades, Werke, von welchen es mehr oder weniger wahrscheinlich ist, daß sie in der älteren Akademie ihren Ursprung haben. Von diesen Schriften sind nur die Briefe, die Epinomis und der erste Alkibiades von einiger Bedeutung für philosophische Lehren, aber auch von der Art, daß sie theils nur eine ungeschickte Nachahmung, theils eine unpassende Erweiterung der platonischen Lehre verrathen. Ueber diese Punkte glauben wir uns leicht mit den Kennern der platonischen Philosophie vereinigen zu können. Dagegen giebt es mehrere Gespräche, deren Echtheit wir gegen die Zweifel Anderer vertheidigen möchten und über welche zum Theil die Entscheidung nicht so leicht ist. Einige dieser Werke sind verworfen worden, weil man eine zu eingeschränkte Vorstellung von der Philosophie des Platon hatte, andere, weil man eine zu hohe Meinung theils von der untadeligen Kunst, theils von den durchaus wissenschaftlichen und immer auf das Höchste gerichteten Bestrebungen des Platon verfolgte. Aus der ersten Ursache hat Socher [2]) vier der wichtigsten platonischen Schriften verworfen, den Sophisten, den Politikos, den Parmenides und den Kritias, worin ihm nicht leicht jemand beistimmen wird. Socher meint, die drei ersten dieser Schriften wären aus der Schule der megarischen Philosophen hervorgegangen [3]); uns jedoch ist es unzweifelhaft, daß, wenn die

1) Diog. L. III, 37; cf. Suid. s. v. φιλόσοφος.

2) In oben a. S.

3) A. a. O. S. 268 f.; 291.

megarische Schule in so vollendeten Formen zur Entwicklung ihrer Philosophie gelangt wäre, es nicht hätte geschehen können, daß ihre Lehren bis auf geringe Spuren verschwunden sind. Auch halten wir es für unmöglich, daß selbst die innigste Gemeinschaft zweier Männer, welche Socher zwischen dem Platon und dem Megariker, dem Verfasser jener Gespräche, annehmen zu dürfen glaubt, eine solche Uebereinstimmung im Ausdruck und Wendung der Gedanken hervorbringen könne, wie sie zwischen jenen und den übrigen Gesprächen des Platon stattfindet. Doch hierüber möchte schon zu viel gesagt sein. Ast*) hat noch mehr Gespräche des Platon für unecht erklärt, als Socher; doch sind sie insgesammt für die Geschichte der Philosophie nicht so wichtig, als die von diesem verdammten. In Rücksicht auf die Philosophie behaupten unter ihnen dennoch einen bedeutenden Werth der Laches, der Charmides, der Lysis, der Euthydemos, der Menon und die Gesetze. Ihre Verurtheilung fließt hauptsächlich aus jener Ueberschätzung der platonischen Kunst und der platonischen Bestrebungen in der Philosophie, von welcher wir früher gesprochen haben, und wenn man uns nur zugesteht, daß in einem langen Leben, wie Platon es führte, auch wohl manche weniger bedeutende Gelegenheitsschrift, manche weniger gelungene Arbeit sich ergeben kann, so würden wir uns nicht sehr in Verlegenheit sehen, wenn wir die Echtheit dieser Werke vertheidigen sollten. Ueberdies ist sie zum Theil durch das Zeugniß des Aristoteles zu er-

*) Platon's Leben und Schriften. Leipz. 1816.

weisen [1]). Von geringerer Bedeutung für die Philoſophie des Platon ſind einige andere Werke, welche von Aſt dem Platon abgeſprochen werden; ſo die Apologie, der Kriton und der Euthyphron und die, welche auch von Schleiermacher verworfen werden, der kleinere Hippias, der Menexenos, beide durch das Zeugniß des Ariſtoteles feſtgeſtellt [2]), und der Jon. Wir halten auch dieſe unbedeutenden Erzeugniſſe des platoniſchen Geiſtes für echt, ja ſelbſt den Kleitophon möchten wir in Schutz nehmen [3]) indem wir überhaupt eingedenk ſind, daß kein Menſch mit einmal Meiſterſchaft errungen und zu allen Zeiten in gleicher Vollkommenheit geübt habe. Im Allgemeinen erkennt dies jeder willig an, in dem Eifer jedoch der einzelnen Unterſuchungen, ja des darüber ſich entzündenden Streits iſt es zuweilen nicht unnöthig, daran zu erinnern.

Dieſe Geſpräche nun hat Platon verfaßt von ſeinem friſcheſten Jünglingsalter an bis in die hohen Jahre, welche er erreichte. Von zweien ſeiner Geſpräche, von Phädros und von Lyſis, wird erzählt, daß ſie noch vor

---

1) Ueber die Zeugniſſe des Ariſtoteles für die platoniſchen Schriften berufe ich mich auf Trendelenburg Platonis de ideis et numeris doctrina p. 13 sq. Dieſe Zeugniſſe ſind gewöhnlich zu leicht behandelt worden; je mehr man mit den Schriften des Ariſtoteles vertraut werden wird, um ſo mehr werden ſie an Gewicht gewinnen. Der Menon wird citirt anal. pr. II, 21; anal. post. I, 1, der Euthydemos soph. el. 20, die Geſetze polit. II, 6; 7; 9; 12.

2) Met. V, 29; rhet. III, 14.

3) Er kann als ein ſpäter verworfener Anfang zur Republik angeſehen werden. S. Diog. L. III, 37. Dion. Hal. de compos. verb. 25. p. 406. Schaef.

dem Tode des Sokrates geschrieben worden [1]), und es ist höchst unwahrscheinlich, daß ein so fruchtbares Talent, wie das des Platon, welches schon früher an dichterischen Versuchen sich geübt hatte, nicht noch mehr jugendliche Arbeiten geliefert habe. Von der andern Seite, wenn wir auch der Aussage des Cicero nicht strengen Glauben schenken, daß er schreibend gestorben sei [2]), so scheinen doch andere Erzählungen und die Art einiger seiner Werke selbst es höchst wahrscheinlich zu machen, daß er Einiges bei seinem Tode noch nicht ganz vollendet zurückgelassen [3]). Wenn nun die Abfassung der platonischen Schriften über einen so langen Zeitraum verbreitet war, so möchte es wohl der Mühe werth sein, den Gang zu erforschen, welchen Platon in seiner schriftstellerischen Laufbahn verfolgt habe. Bei einem solchen Unternehmen verlassen uns jedoch die äußern Zeugnisse größtentheils, und was etwa in den platonischen Gesprächen selbst auf die Zeit ihrer Ausführung hindeutet, ist auch zu gering, als daß es große Ausbeute gewähren könnte. Daher sind wir fast allein an den innern Charakter derselben verwiesen, und aus ihm zu bestimmen, welches das frühere und welches das spätere Werk sei, das scheint allerdings mislich. Doch dürfen wir das Unternehmen wegen seiner Schwierigkeit nicht gänzlich aufgeben, da es uns von großer Wichtigkeit sein

1) Diog. L. III, 35; 38. Daß wir diese Notizen nicht ganz verwerfen, ihnen aber auch nicht unbedingt trauen, geschieht, weil sie uns einige innere Wahrscheinlichkeit haben.

2) De senect. 5. cf. Dionys. de comp. l. l.

3) Von dieser Art sind die Gesetze und der Kritias. Cf. Diog. L. III, 37.

muß, durch die verschiedenen Stufen seiner Bildung die Geschichte eines Mannes zu verfolgen, welcher von so bedeutendem Einfluß auf die Geschichte der Philosophie gewesen ist. Wir dürfen es um so weniger, je entschiedener die Meinung sich geäußert hat, daß Platon zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Ansicht von der Philosophie gehegt habe, welches auch noch in seinen verschiedenen Werken wiedererkannt werden könne *).

In der neuern Zeit, nachdem man zu einer richtigern Einsicht in die sokratische Philosophie gekommen, ist es besonders geltend gemacht worden, daß unter den Gesprächen des Platon sich solche unterscheiden ließen, in welchen er sich als einen reinen Sokratiker zeige, während andere von herakleitischer, anexagorischer, eleatischer und pythagorischer Philosophie so erfüllt wären, daß man eine so genaue Kenntniß dieser Systeme einem getreuen Schüler des Sokrates nicht zutrauen könne. Wer nun geneigt ist, den jungen Platon in der ersten Zeit seiner philosophischen Bildung als ein genaues Abbild der sokratischen Denkart sich vorzustellen, der wird auch meinen, daß seine rein sokratischen Gespräche die früheſten Erzeugnisse seiner Kunst gewesen, daß dagegen alle Gespräche, die eine gelehrtere Erforschung anderer Systeme und eigene Lehren des Platon verrathen, in eine spätere Periode seines Lebens zu verlegen seien. Als solche rein sokratische

*) Nachdem K. F. Hermann in den Heidelb. Jahrb. S. 1079. mir die Vernachlässigung der genetischen Entwicklung des platonischen Systems vorgeworfen hat, muß ich mich hierüber weitläufiger erklären, obwohl die Untersuchung natürlich hier nicht erschöpft werden kann.

Gespräche sind von den übrigen abgesondert worden außer einigen weniger bedeutenden, deren Echtheit zum Theil bezweifelt werden kann, der Lysis, der Laches, der Charmides, der Protagoras, der Euthyphron und der Kriton*). Es kommt hinzu, daß die meisten dieser Werke von kleinerem Umfange sind und eine geringere Kunst in der Behandlung des Dialogs und in der dialektischen Ausführung der Gedanken nicht verkennen lassen, so daß man sogar gesagt hat, es lasse sich gar nicht denken, daß Pla-

*) S. Nitzsch de Platonis Phaedro commentatio varia (Kiliae 1833) besonders p. 19; 30; Stallbaum Platonis opp. besonders I, 1 p. XXXIII; K. F. Hermann a. a. O. S. 1086. „Platon war geraume Zeit strenger Sokratiker, ehe sich ihm durch die wissenschaftliche Kenntniß anderer Systeme ein höheres speculatives Bedürfniß aufdrang." Vergl. dess. Bemerkungen gegen Schleiermacher, welchem subjectiv schematisirende Spitzfindigkeit und Ungeschick vorgeworfen werden, in den neuen Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 1833 S. 396 ff. Die genannten Männer weichen jedoch in einzelnen Punkten bedeutend voneinander ab und ich bin weit davon entfernt, ihre Ansichten nach demselben Maaße messen zu wollen. Für besonders fruchtbar hält Stallbaum diese Periode der platonischen Schriftstellerei, indem er ihr auch noch den Menon, Kratylos, Euthydemos, Gorgias zuschreibt. Ich bemerke dagegen hier nur, daß im Kratylos die Bekanntschaft des Platon mit der Schrift des Philolaos offenbar ist. Man vergl. Crat. p. 440 b. καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη und die Fragm. des Philolaos bei Böckh S. 49. Ich benutze diese Gelegenheit, um einen Fehler zu verbessern, welchen ich im ersten Thl. S. 403 begangen habe. Man hat wohl nicht γνωσόμενον mit Böckh in passiver Bedeutung, sondern activ zu nehmen. Es finden sich übrigens im Kratylos auch noch andere Anspielungen auf die pythagorische Lehre, wie p. 401 in der Erklärung der ἑστία, wo der Dialekt nicht auf die Eleaten, welche Stallbaum herbeizieht, sondern auf die Pythagoreer deutet; ebenso p. 405 d. Die Ideenlehre und die platonische Eintheilung der Seele sind bekanntlich im Kratylos offenbar.

ton noch nach dem Phädros einen Lysis, Laches oder Charmides u. s. w. geschrieben haben sollte *). In der That scheint mir diese Rücksicht auf die künstlerische Ausführung noch einen größern Einfluß auf die Feststellung des Urtheils hierüber gehabt zu haben, als der zuvor betrachtete Punkt, welcher die Lehre betrifft.

Wir wollen daher auch zuerst die Art des Schlusses von der geringern Kunst auf die frühere Abfassung beleuchten. Es würde eben so unüberlegt sein, diesem Beweisgrunde alles Gewicht abzusprechen, als ihn ohne weitere Berücksichtigung und Einschränkung zur Norm unseres Urtheils zu machen. Mich dünkt, zweierlei ist bei der Anwendung desselben wesentlich zu unterscheiden, auf der einen Seite die technische Behandlung des Stoffs, auf der andern Seite die künstlerische Begeisterung, welche von dem Grundgedanken des Kunstwerks ausgeht. Daß die technische Kunstfertigkeit in der Uebung des Künstlers bis zur Reife seiner Jahre wächst, ist nicht zu bezweifeln, und daher würde unter sonst gleichen Bedingungen da, wo sie in größerem Grade sich zeigt, auch auf eine spätere Abfassung des Werkes unstreitig zu schließen sein. Dagegen die künstlerische Begeisterung ist bekanntlich nicht in einem solchen stetigen Wachsthume, sondern hängt von manchen wechselnden Erregungen ab, welche zu Planen bald höherer bald niederer Stimmung treiben. Daher läßt sich im Allgemeinen gar nicht sagen, daß jedesmal das größte Kunstwerk das späteste Erzeugniß

*) Stallbaum l. l. passim; Hermann in d. neuen Jahrb. a. a. O. besonders S. 406.

des reifenden und reifen Alters sein müßte. Beispiele aus der neuesten und ältesten Zeit anzuführen würde überflüssig sein, da sie überall sich darbieten. Selbst die Ansichten über die Zeitfolge der platonischen Schriften, welche wir hier bestreiten, werden uns hierin beistimmen müssen; denn auch sie können aus äußern Gründen nicht abstreiten, was sie vielleicht ihrem Kunsturtheil allein vertrauend zu leugnen geneigt sein möchten, daß der Euthyphron, der Kriton, der Menexenos, Werke, welche weder durch dialogische, noch durch dialektische Kunst sich auszeichnen, alle und zum Theil lange nach dem Tode des Sokrates geschrieben sind, während dagegen der Protagoras, in der künstlerischen Darstellung eines der vollendetsten Werke des Platon, wegen seines philosophischen Inhalts mit Recht zu den frühesten Werken des Platon gezählt wird *). Es ist aber auch noch ein anderer Punkt bei den platonischen Schriften besonders zu berücksichtigen. In seiner künstlerischen Fertigkeit sind nämlich zwei Bestandtheile zu unterscheiden, der eine beruht auf der mimisch-dialogischen Kunst, der andere auf der dialektischen Behandlung philo-

*) Wie sehr Kunsturtheile der angegebenen Art trügen, davon zeugt Stallbaum's Meinung, daß der Euthyphron und Menon während des Processes des Sokrates geschrieben seien (Plat. opp. IV, 2 p. 289), welche wahrscheinlich nur daher rührt, daß er diesen Dialogen nur geringen Kunstwerth beilegen konnte. Wir können uns dagegen nicht denken, daß Platon, während der Proceß des Sokrates schwebte, ruhige Zeit genug hatte, zwei solcher Gespräche zu verfassen. Auch stimmt Stallbaum mit sich selbst nicht überein, indem er wahrscheinlich vergessen hatte, daß nach seinem Urtheile (ib. II, 2 p. 16) der Menon älter sein müsse als der Protagoras, weil er weniger Kunst verrathe. Ueber die Zeit des Menon werden wir weiter unten unsere Meinung abgeben.

sophischer Gegenstände. Man wird nicht leugnen können, daß beide Bestandtheile nur äußerlich zusammenhängen und daher nicht miteinander in gleichem Grade fortschreiten mußten. Offenbar aber ist dem Philosophen die dialektische Kunst die Hauptsache, die mimisch-dialogische Fertigkeit dagegen nur etwas Untergeordnetes. Daher ist auch der Grad dieser letzteren in den verschiedenen Werken des Platon kein sicheres Kennzeichen für die Zeitbestimmung der platonischen Werke, während auf jene dialektische Kunst in der That das größte Gewicht bei diesen Untersuchungen gelegt werden muß. Dies hat man im Ganzen nicht verkannt, obwohl es im Einzelnen nicht immer seine gehörige Anwendung gefunden hat. In Rücksicht auf die dialogisch-mimische Kunst des Platon rechnen wir zu seinen vollendetsten Werken den Protagoras, den Gorgias und das Gastmahl, welchen sich, wiewohl in einiger Entfernung, der Phädros und der Phädon anschließen, Werke, welche unstreitig aus verschiedenen Zeiten der philosophischen Bildung des Platon sind. In andern Werken, welche zwischen diese Zeiten fallen, findet man nicht dieselbe Sorgfalt auf diese Seite der künstlerischen Behandlung gewendet, welches wir ganz natürlich finden, weil nämlich in diesen die dialektische Form und der philosophische Inhalt vorherrschend Berücksichtigung verlangten. Es muß unter allen anerkannt werden, daß die spätesten Werke des Platon, welche am unumwundensten seine philosophische Lehre darlegen, der Staat, der Timäos und die Gesetze, eben zu denen gehören, in welchen Platon am wenigsten dahin strebt, als mimisch-dialogischer Künstler sich zu bewähren. So wie er von

der Dichtkunst zur Wissenschaft kam, weil er in dieser die unvergänglichen Früchte seiner Wirksamkeit zu ernten bestimmt war, so möchte man annehmen, sei ihm auch immer mehr zum Bewußtsein gekommen, daß im Verhältniß zu seiner Kunst, Begriffe zur Belehrung und zur wissenschaftlichen Erregung zu entwickeln, sein der Poesie verwandtes Talent für dramatische Darstellung zurücktreten müsse.

Diese Bemerkungen geben die Hauptgründe an, weswegen ich glaube, daß der Grad rein künstlerischer Vortrefflichkeit in den platonischen Werken keinen geeigneten Maaßstab für die Bestimmung ihrer Zeitfolge abgeben kann; denn so wird es erlaubt sein zu unterscheiden, indem man in der mimisch-dialogischer Form das rein Künstlerische erblickt, dagegen in der wissenschaftlichen Kunst der Erregung und Entwicklung der Gedanken zwar auch eine Kunst sieht, aber eine dem wissenschaftlichen Zwecke untergeordnete. Es sei vergönnt nur noch eins hinzuzufügen, was weniger zum Beweise dienen soll, als zur Erläuterung einiger Punkte, welche hierbei noch in Frage kommen können. Bei der ersten Uebersicht über die echten Schriften des Platon ist dem Kenner derselben sogleich bemerklich, wie verschieden ihrem künstlerischen Werthe nach sie sind. Einige stehen auf der höchsten, andere fast auf der niedrigsten Staffel dieser Art der eigenthümlichen platonischen Kunst, welche zwischen wissenschaftlicher und dramatischer Kunst sich bewegt. Und wenn wir die Uebergänge aus der einen in die andere Staffel suchen, so finden wir nur weniges, was dahin zu gehören scheinen könnte. Nur etwa den Euthydemos und den Menon

möchte man als ſolche Geſpräche bezeichnen, welche der Zeit und der Kunſtfertigkeit nach zwiſchen dem Beſten und Schlechteſten der platoniſchen Werke mitten inne ſtünden. Dieſer große, nicht genug vermittelte Abſtand unter den platoniſchen Geſprächen iſt unſtreitig für ſolche, welche Geſchmack für das Schöne haben, eine große Verſuchung geweſen, die dürftiger ausgeſtatteten Dialogen dem Platon gänzlich abzuſprechen. Allein dieſe Erſcheinung läßt ſich wohl ohne ſo gewaltſame Mittel aus dem Kampfe erklären, in welchem Platon zwiſchen künſtleriſcher und wiſſenſchaftlicher Hervorbringung zu ſtehen Zeit ſeines Lebens nicht aufgehört zu haben ſcheint. Wenigſtens die Ueberlieferung von dem oftmals geänderten Anfang der Republik zeigt zur Genüge, daß er auch noch in ſeinem Alter der redneriſchen Darſtellung großen Fleiß widmete. Theils aber mußte es dieſer Kampf hervorbringen, daß Platon mancherlei kleine Sachen unternahm, welche mehr zur Uebung der künſtleriſchen Fertigkeit dienen konnten, als durch die wiſſenſchaftliche Begeiſterung für eine neu erweckte Idee auch ein höheres künſtleriſches Beſtreben anzuregen vermochten, theils iſt es hierbei nicht unwahrſcheinlich, daß alsdann auch im Fortgange ſeines Lebens verſchiedenen Werken eine verſchiedene Ausbildung von ihm widerfuhr. Aus dem erſten Umſtande erklärt es ſich, warum wir neben den größten Werken des Platon von tiefer wiſſenſchaftlicher Bedeutung doch auch ſo manche Kleinigkeit von ſeiner Hand beſitzen, welche eben nur als das Spiel einer leichten Kunſtfertigkeit ſich darſtellt, und zwar ſelbſt noch aus den männlichſten Jahren des Philo-

sophen, wie dies mit dem Menexenos der Fall ist [1]). Aus dem andern aber würde es sich ableiten lassen, warum auch die künstlerische Form in manchen unbedeutendern Werken des Platon viel weniger ausgebildet ist, als in andern, welche einen bedeutendern Inhalt haben. Es ist in neuern Zeiten mehrmals die Vermuthung geäußert worden, daß Platon seine Schriften einer spätern Ueberarbeitung unterworfen habe [2]), welches wenigstens in Beziehung auf Einzelnes durch das Zeugniß des Dionysios von Halikarnaß feststeht [3]), aber um so wahrscheinlicher auch auf bedeutendere Veränderungen in Form und In-

---

1) Man ist geneigt gewesen, solche kleinere Werke des Platon als Gelegenheitsschriften zu betrachten, den Menexenos z. B. als eine Schrift, welche durch den Tadel veranlaßt worden, daß die Weise der politischen Redner sich leichter misbilligen, als übertreffen lasse. Allein, wenn diese Erklärungsweise auch richtig sein sollte, so beweist doch, daß Platon solchen Veranlassungen nachgab, seine Empfindlichkeit für Lob und Tadel auch in rein künstlerischer Beziehung.

2) Wolf proleg. ad Hom. p. CLIII, mit welchem wir jedoch nicht übereinstimmen können, wenn er meint, daß deswegen die Zeit der Abfassung der Dialogen sich gar nicht ermitteln lasse; Schleiermacher Einleitung S. 28.

3) Ich führe die Worte dieses Schriftstellers selbst an, weil Stallbaum (Plat. opp. III, 1 p. LXVI sq.) ihnen eine zu beschränkte Bedeutung beizulegen scheint. De comp. verb. 25. ὁ δὲ *Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη. πᾶσι γὰρ δήπου τοῖς φιλολόγοις γνώριμα τὰ περὶ τῆς φιλοπονίας τἀνδρὸς ἱστορούμενα, τά τε ἄλλα καὶ δὴ τα περὶ τὴν δέλτον, ἣν τελευτήσαντος αὐτοῦ λέγουσιν εὑρεθῆναι ποικίλως μετακειμένην τὴν ἀρχὴν τῆς πολιτείας ἔχουσαν τήνδε· κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος.* cf. Quint. inst. VIII, 6, 64.

halt der Werke bezogen wird, je mehr uns im Platon das Bild eines Mannes eingeprägt ist, welcher doch auf Kleinigkeiten der Wortstellung und des einzelnen Ausdrucks wenn auch Gewicht, doch nicht größeres Gewicht, als auf Richtigkeit der Gedanken und Angemessenheit der ganzen Zusammenfügung der Theile legte. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß der Fleiß, welchen Platon in spätern Jahren seinen frühern Schriften noch widmete, denselben nicht in gleicher Weise zu Theil wurde, sondern die Werke, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich traf, die von bedeutenderem Gehalte waren, so daß auch hieraus eine wahrscheinliche Erklärung für die große Verschiedenheit in dem Werthe der platonischen Werke entnommen werden könnte.

Wenn nun aber aus diesen Bemerkungen sich ergeben haben sollte, wie wenig Gewicht bei der Untersuchung über die Zeitfolge der platonischen Werke auf die rein künstlerische Form der Dialogen zu legen sei, so dürfte man um so geneigter sein, der Verschiedenheit der Lehre die Entscheidung hauptsächlich zuzuweisen. Und auch für den besondern Zweck unseres Werkes ist diese Verschiedenheit vom größten Belang, da wir es eben mit der Lehre des Platon zu thun haben. Wenn nur, um es gerade heraus zu sagen, eine solche Verschiedenheit der Lehre in den platonischen Schriften nachzuweisen wäre, wie man sie voraussetzen zu können meint, daß nämlich Platon in seiner frühern Zeit ein reiner Sokratiker gewesen, später erst durch seine wissenschaftliche Kenntniß anderer, besonders der pythagorischen Lehren eine andere Lehrweise angenommen hätte. Schon oben wurde berührt, wie un-

wahrscheinlich es sei, daß Platon in den zehn Jahren, welche ihm im Umgange mit dem Sokrates verflossen, keine Kenntniß von den Meinungen der frühern Philosophen genommen haben sollte; wir müssen hier zur Verstärkung hinzusetzen, daß es ebenso unwahrscheinlich sei, daß er in seinem dreißigsten Jahre, in einem Alter, welchem nur bei ungünstigen Umständen die Reife des wissenschaftlichen Urtheils zu fehlen pflegt [1]), nicht schon auf den wissenschaftlichen Grund jener Verschiedenheiten der Meinung, welche er vorfand, zurückgegangen sein sollte; wir müssen auch noch daran erinnern, daß es ein ausdrückliches Zeugniß eines unverwerflichen Zeugen, des Aristoteles, ist, auf welches wir uns stützen, wenn wir behaupten, daß Platon zu keiner Zeit seines Lebens ein reiner Sokratiker war, sondern, noch ehe er zu dem Sokrates kam, mit den herakleitischen Lehren vertraut geworden war und die aus diesen geschöpfte Ansicht der Dinge alsdann durch die Lehre des Sokrates erregt zu seiner Ideenlehre ausbildete [2]). Wie schülerhaft mögen sich

---

1) Platon pflegt sehr häufig Jünglingen die schwierigsten Untersuchungen in den Mund zu legen.

2) Auch hier wollen wir die Stelle des Aristoteles ausschreiben, weil ihr Gewicht in neuern Zeiten verkannt worden ist. Met. I, 6. *μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον*

die den dreißigjährigen Platon denken, welche meinen, er habe bis zu diesem Alter, in Athen, dem Mittelpunkte aller damaliger Wissenschaft, lebend, nichts weiter vermocht, als die Lehren des Sokrates nachzubeten. Aber, wird man sagen, die Gespräche des Platon sind doch vorhanden, in welchen er nichts weiter thut, als die sokratischen Lehren von der Tugend und der Wissenschaft und ihrer Lehrbarkeit in der gewohnten Weise hin- und herwenden, der kleinere Hippias, der Laches, der Charmides, der Protagoras. Wohin sollen wir diese Werke stellen? Vorausgesetzt, sie enthielten in der That nichts anderes als sokratische Lehre*), so würde doch wohl die Schlußart aus dem Schweigen auf das Nicht-Wissen in etwas gar zu weitem Umfange in Anwendung gesetzt werden müssen, wenn man daraus folgern wollte, Platon habe damals, als er diese Gespräche verfaßte, nichts weiter gewußt als Sokratisches. Konnte er nicht bei Abfassung solcher Werke eben nur die Absicht haben, die sokratische Lehre zu verbreiten, seinen Lehrer zu schildern, wie er ihm erschien, und seine Gestalt von den Verunstaltungen zu reinigen, welche sie durch Verläumdung, An-

---

ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινός· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε.

*) Dies ist meinem Urtheile nach nicht der Fall außer nur mit dem kleinern Hippias und dem Laches. Im Charmides ist p. 166 c die Wissenschaft der Wissenschaften etwas ganz anderes als die Kenntniß seiner selbst und das Rechenschaft geben über seine Wissenschaft, welches Sokrates verlangte; im Protagoras p. 352 b ist die platonische Eintheilung der Seele so deutlich bezeichnet, als es im Vorbeigehen geschehen konnte.

klage und Verdammung erfahren hatte, wie er offenbar noch nach dem Tode des Sokrates in der Apologie, im Kriton und im Euthyphron einen ähnlichen Zweck verfolgt hat? Etwas anderes würde es sein, wenn Platon in jenen Gesprächen Lehren des Sokrates vorgetragen hätte, welche er später für falsch hielt. In diesem Falle würde allerdings gesagt werden können, daß ein solcher Vortrag sokratischer Lehren ein sicherer Beweis sei, daß die Werke, welche ihn enthielten, einer frühern Periode seines Lebens angehörten, denn auch zu apologetischen Zwecken konnte Platon den Sokrates nichts Falsches lehren lassen. Aber weit gefehlt, daß dem so wäre, vielmehr hat Platon überhaupt niemals gegen sokratische Lehren gestritten und besonders auch alle die Lehren, welche in jenen Gesprächen vorgetragen werden, noch immer in der reifsten Entwicklung seines wissenschaftlichen Lebens für wahr anerkannt. Man hat behauptet, Platon, als er jene und einige andere Gespräche schrieb, habe noch nichts von der ihm eigenen Eintheilung der Seele in drei Kräfte und von der darauf gegründeten Eintheilung der Tugenden gewußt, sondern, wie Sokrates, die Tugenden überhaupt für Wissenschaften gehalten; wenn aber der Beweis daraus geführt werden soll, daß er im Protagoras den vier Tugenden eine fünfte beizählt*), sonst auch die Theile der Tugend gar nicht bestimmt angiebt, sondern nur für eine jede Tugend Wissenschaft verlangt, so können wir hierin keinen Beweis für jene Behauptung finden, weil es ihm

*) Nämlich die ὁσιότης p. 229 c sqq. S. Stallbaum Plat. opp. II, 2 p. 15.

in dieſen Geſprächen eben nicht darauf ankommt, die Theile der Tugend genau zu beſtimmen, ſondern entweder gar nicht auf dieſelben Rückſicht genommen oder doch nur die Vorausſetzung gebraucht wird, daß es Theile der Tugend gebe. Nie aber hat Platon bei ſeiner Eintheilung der Tugenden die ſokratiſche Lehre verlaſſen, daß die Tugend Wiſſenſchaft ſei, ſondern jene Eintheilung fügt dieſer Lehre nur noch etwas anderes zu, nämlich die Beziehung, welche in der Wiſſenſchaft zu den verſchiedenen Theilen der Seele liegt, und daß die Wiſſenſchaft des Guten gar nicht zur Entwicklung kommen könne, wenn nicht die natürlichen Bedingungen ihres Werdens es verſtatten *), eine Vorausſetzung, welche ſchon in der Lehre des Sokrates lag und vom Platon nur weiter entwickelt wurde.

Durch dieſe Bemerkungen ſoll nun aber keineswegs geleugnet werden, daß die Lehre des Platon nur allmälig in ihm ſich zeitigte und daß auch ihr fortſchreitendes Reifen in ſeinen Schriften erkannt werden kann, nur gegen die falſche Vorſtellung von der allmäligen Ausbildung der platoniſchen Lehre müſſen wir uns erklären, welche in dem jungen Platon nichts als eine Copie des Sokrates erken-

*) K. Fr. Hermann vor dem Marburg. Lectionsverz. Winterſ. 1832—33 meint, Platon ſei früher der Meinung geweſen, daß alles Gute auf φρόνησις beruhe, und beruft ſich deswegen auf Euthyd. p. 281 b und Meno p. 88 c, als wenn er ſpäter anders gelehrt hätte. Dies iſt noch ein ärgeres Misverſtändniß der platoniſchen Lehre; denn dieſelbe Lehre findet ſich auch Phaed. p. 69; de leg. IV p. 710 und ſonſt in andern Schriften, welche anerkannt dem ſpätern Alter des Platon angehören, ja ſelbſt Ariſtoteles leugnete nicht, daß die Tugend φρόνησις, ſondern nur, daß ſie ἐπιστήμη ſei, d. h. bloß in der Ausbildung der theoretiſchen Vernunft beſtehe. Eth. Eud. VII, 13; eth. Nic. VI, 13.

nen will, in dem alten Platon dagegen etwas erblickt, was die sokratischen Grundsätze verlassen hat, um durch Benutzung der frühern philosophischen Lehren eine andere Ansicht der Dinge zu gewinnen. Das Letztere ist durchaus ungegründet, indem die richtige Einsicht in die geschichtliche Bedeutung der platonischen Lehre in ihr nichts anderes erkennen wird, als eine weitere Ausbildung der sokratischen Grundsätze. Diese wurde von Platon gewonnen theils dadurch, daß er das Verständniß der ältern Philosophie sich vollständiger eröffnete, als es dem Sokrates möglich war, welcher gegen jene Philosophie sich meistens nur verneinend verhielt, theils dadurch, daß er das philosophische Nachdenken über Gebiete der Untersuchung ausdehnte, welche dem allgemeinen Begriffe der Wissenschaft und mithin dem sokratischen Gesichtskreise ferner standen. Die Fortschritte daher, welche wir in der Philosophie des Platon verfolgen können, werden im Allgemeinen die Gestalt haben, daß wir anfangs ihn beginnen sehen mit der Betrachtung des Begriffs der Philosophie überhaupt und ihrer Methode, beide in den allgemeinsten Zügen und in ihrer Zusammengehörigkeit aufgefaßt, alsdann aber finden, wie ihn die Schwierigkeit, die verschiedenen Seiten der Wissenschaft in ihrer methodischen Entwicklung miteinander zu vereinen, und die Polemik gegen die einseitigen Ansichten der frühern Philosophen zu genauerer Feststellung des dialektischen Verfahrens antreibt, bis er zuletzt, nachdem er immer festern Fuß in den Grundsätzen gewonnen, so weit dies ihm vergönnt war, zu einer weitern Anwendung derselben in der Betrachtung der Mannigfaltigkeit, welche unserer Erkenntniß

vorliegt, sich wenden konnte. Dies ist dem Gange philosophischer Entwicklung gemäß. Sie beginnt erst da, wo man die Wissenschaft und die Wahrheit unter einem allgemeinen Schema überschaut [1]); nachdem ein solches sich uns gebildet, haben wir aber unsern allgemeinen Gesichtspunkt gegen entgegengesetzte wissenschaftliche Richtungen zu vertheidigen, denen wir nicht alle Wahrheit absprechen können, die aber doch einseitig aufgefaßt uns in unserem Gesichtspunkte schwankend machen müssen. Daher schließt sich an jede philosophische Thätigkeit eine kritische an, anfangs uns hemmend, aber doch nur dazu bestimmt, uns zur genauern Ausbildung des philosophischen Gedankens zu führen. Erst wenn diese kritische Periode überwunden ist, können wir der Entwicklung des Gedankens in allen Richtungen freien Lauf lassen. Wenn dagegen jemand mit einzelnen Untersuchungen beginnen sollte, so würden wir dem zwar nicht absprechen, daß er noch einstmals zur Philosophie gelangen könne, aber als Philosophen beweist er sich in solchen Untersuchungen nicht, sondern nur etwa als Kritiker, der sich durch seine Kritik Bahn zu brechen sucht zur philosophischen Entwicklung [2]).

---

1) Hierin stimme ich mit Schleiermacher völlig überein, welcher in der Einleitung zum Phädros S. 75 sagt: „Gewiß wird jeder Sachkundige und Selbsterfahrene gestehen, daß das wahre Philosophiren nicht mit irgend etwas Einzelnem anhebe, sondern mit einer Ahnung wenigstens des Ganzen." Plut. de rep. VII p. 537 c. ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὔ.

2) Diese nothwendige Unterscheidung scheint K. F. Hermann in den neuen Jahrb. a. a. O. S. 399 zu übersehen, welcher auf jeden Fall im Unrecht ist, wenn er jenem Satze Schleiermacher's entgegenstellt, daß jeder echt philosophische Schriftsteller mit Einzelversuchen beginne, die zunächst nur auf den Schultern seiner Vor-

Es ließe sich wohl annehmen, daß Platon auch früher ein solcher Kritiker gewesen, ehe er Philosoph geworden, aber außerdem, daß dies für die Würdigung seiner Philosophie nur von mittelbarem Einflusse sein würde, müssen wir es auch für unwahrscheinlich halten, daß Platon wenigstens lange und durch eine ganze Reihe von Schriften hindurch in diesem kritischen Gebiete sich bewegt haben sollte [1]), da Sokrates dasselbe schon durchmessen hatte und Platon durch die Arbeit dieses trefflichen Vorgängers den unschätzbaren Vortheil genoß, ein im Allgemeinen schon begonnenes Werk im Einzelnen weiter ausbilden zu können, freilich nicht durchaus ungestört durch Befeindungen der sokratischen Grundsätze, welche selbst in die sokratische Schule durch mancherlei Misdeutungen der richtigen Methode sich Eingang verschafft hatten [2]).

Dies sind die allgemeinen Grundsätze, nach welchen wir den philosophischen Bildungsgang des Platon uns denken müssen. Wir können dabei unsichern und zum Theil unwahrscheinlichen Ueberlieferungen, von welcher Art ist, daß Platon erst spät mit der pythagorischen Philosophie bekannt geworden oder daß der Phädros sein frühestes Werk sei, daß er den Lysis noch beim Leben

---

gänger stehen. Es ließe sich leicht an Beispielen zeigen, daß dieser Satz viel zu allgemein ausgedrückt ist.

1) Nur etwa der Lysis könnte aus dieser Zeit zu stammen scheinen.

2) Auf solche Misdeutungen läuft alles hinaus, was K. F. Hermann als Fortschritte in der sokratischen Lehrweise gedeutet hat. Darüber haben wir schon bei der Betrachtung der kyrenaischen, kynischen und megarischen Dialektik das Nöthige gesagt.

des Sokrates, den Gorgias beim Leben des Gorgias geschrieben habe, die Gesetze dagegen erst nach Platon's Tode herausgegeben worden*), keinen großen Einfluß auf unser Urtheil zugestehen, forschen dagegen um so begieriger nach den einzelnen Andeutungen, welche in den Schriften des Platon selbst ihre Zeit und ihr Verhältniß zueinander verrathen, und wo solche Werke uns verlassen, folgen wir der Meinung, welche wir zuvor von dem Bildungsgange des Platon im Allgemeinen dargelegt haben, obwohl wir uns nicht verhehlen können, daß diese zu keiner sichern Entscheidung über die Zeitfolge der platonischen Werke uns führen kann. Denn das wollen wir nicht behaupten, daß in demselben Gange, in welchem Platon seine philosophische Bildung gewonnen, er auch seine Schriften verfaßt haben müsse. Die Schrift geht nicht immer dieselben Wege, welche der Gedanke zuvor gegangen.

Am schwankendsten möchte wohl das Urtheil sein über einige kleine Gespräche, welche eine stillschweigende Uebereinkunft nebeneinander zu stellen pflegt, nämlich den Lysis, den Laches und den Charmides, welchen auch noch der kleinere Hippias zugezählt werden könnte. Die letztern drei tragen den sokratischen Charakter an sich, der Charmides verräth jedoch mehr Eigenthümliches als die beiden andern. Für uns bei Erforschung der platonischen

*) Ueber die beiden letzten Punkte s. Diog. L. III, 37; Athen. XI, 113 p. 505. Die andern Ueberlieferungen sind schon früher erwähnt worden. Stallbaum traut solchen Ueberlieferungen, deutet sie aber freilich nach seinen Hypothesen auf eine völlig willkürliche Weise. Plat. opp. IV, 1 p. XX sq.

Philosophie sind alle diese Gespräche von geringerer Bedeutung, weil sie nur wenig zur Kenntniß ihres eigenthümlichen Sinnes beitragen. Die in neuern Zeiten vielfach angeregte Frage daher, ob sie vor oder nach dem Phädros und Protagoras verfaßt worden, scheint uns nicht allein schwer zu entscheiden, sondern auch für unsern Zweck von nicht großem Belang. Von größerer Wichtigkeit ist dagegen die Frage über das Verhältniß des Protagoras und des Phädros theils zueinander, theils zu den übrigen Gesprächen des Platon. Vom Protagoras wird gewöhnlich anerkannt, daß er er zu den Gesprächen gehört, welche vor dem Tode des Sokrates geschrieben sind und vorherrschend eine Lehre vortragen, welche an die Grundsätze des Sokrates sich anschließt, wiewohl nach unserem schon gelegentlich abgegebenen Urtheil doch schon Spuren der eigenthümlichen Denkweise des Platon darin vorkommen. Daß die ausgezeichnete Kunst dramatischer Darstellung, welche in ihm herrscht, keinen Beweis gegen die frühe Abfassung desselben abgeben könne, haben wir schon früher erklärt. Was nun aber das Verhältniß des Phädros zum Protagoras betrifft, so scheint es uns unzweifelhaft zu sein, daß der erstere früher geschrieben sei als der zweite. Denn das, was in dem Phädros weitläufig auseinandergesetzt wird, die Unzulänglichkeit langer geschriebener Reden zur wahren Belehrung, wird im Protagores nur kurz berührt und als ausgemacht vorausgesetzt, alsdann aber auch auf die langen mündlichen Reden ausgedehnt *), so daß ein Ergeb-

*) Prot. p. 329 a; cf. Phaedr. p. 275 sq. Man vergleiche

niß des Phädros zur Erläuterung der Untersuchung im Protagoras dient. Dazu kommt noch, daß die Weise, in welcher Platon im Phädros den Sokrates gute Hoffnungen über den philosophischen Geist des jungen Isokrates aussprechen läßt, wenn sie nicht sehr unschicklich sein sollte, nur in einer Zeit zulässig war, als Isokrates noch jung größere Hoffnungen zu rechtfertigen schien, als er später erfüllt hat [1]), so daß auch hiernach der Phädros als eine der frühern Schriften des Platon angesehen werden muß. Wir wollen nicht weiter ausführen, was schon das Kunsturtheil der Alten ausgesprochen hat und was von neuern Kennern bestätigt worden ist, daß in der rednerischen und dialektischen Behandlung der Gegenstände im Phädros Spuren der Jugendlichkeit sich finden [2]). Aber darauf müssen wir aufmerksam machen, daß der Phädros und der Protagoras ihrer ganzen philosophischen Bedeutung nach dem entsprechen, was wir früher als den Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung des Platon bezeichnet haben.

---

damit, wie ganz anders Platon im Protagoras p. 319 sqq. den Satz behandelt, daß die Tugend nicht lehrbar sei, weil es keine Lehrer derselben gebe, ein Satz, welcher bekanntlich auch im Menon auseinandergesetzt wird. Dieser Satz wird an jener Stelle so ausgeführt, daß er durchaus nicht an den Menon erinnert.

1) Phaedr. p. 278 e sq. Auch Schleiermacher Einleit. zum Phädr. S. 73 legt hierauf großes Gewicht. Was Hermann neue Jahrb. S. 412 dagegen erinnert hat, ist von keinem Gewicht.

2) Dahin rechne ich auch nach meinem Geschmack den Spott über die Politiker, daß sie λογόγραφοι wären, weil sie Gesetze schrieben, und das Lob der Beredtsamkeit des Perikles, weil sie vom Anaxagoras dem Philosophen herstamme (p. 269 e sq.), obwohl dies K. F. Hermann in den neuen Jahrb. S. 409 anders gedeutet hat.

Beide haben den Zweck, den Begriff der Philosophie, von welchem Platon die Liebe des Göttlichen und das Streben nach Tugend nicht trennen konnte, und ihrer Methode im Gegensatz gegen rednerische und sophistische Lehrweise nur im Allgemeinen zu schildern, woran sich aber natürlich auch die Schilderung der übersinnlichen Welt, in welcher der Philosoph lebt, und der philosophischen Seele erschließen mußte. Alles dies jedoch ist in beiden Gesprächen nur in sehr unbestimmten Umrissen gezeichnet, ja wo die Beschreibung in das Einzelne eingeht, wie im Phädros, da bemerkt man auch die Unreife der zum Grunde liegenden Vorstellungsweise *); dagegen findet sich auch keine Spur von der dialektischen Untersuchung, durch welche Platon noch hindurchgehen mußte, um seine Ideenlehre gegen herakleitische und eleatische Philosophie sich zu rechtfertigen, und wenn auch eine Kenntniß der pythagorischen Philosophie in dem Mythos des Phädros durchblickt, so verräth dieselbe nicht einmal ein tieferes Eindringen in das Einzelne, viel weniger hat sie schon zu der eigenthümlichen Lehre des Platon von dem Eins, dem Großen und dem Kleinen und den Zahlen geführt, durch welche er in seinen spätern Jahren den Uebergang aus der Ideenwelt in die Sinnenwelt sich vermitteln wollte. Durch dies, was im Phädros und Protagoras fehlt, sollte nun Platon eben die weitere Entwicklung seiner Philosophie gewinnen, und wir sehen daher eine Reihe von Gesprächen, welche der zweiten Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn zugewiesen werden

*) Dies gilt von der vierfachen Eintheilung der Manie p. 244 sqq. und von der Eintheilung der menschlichen Loose p. 248.

müſſen, damit beſchäftigt, den Gegenſatz zwiſchen ſinnlicher Vorſtellungsweiſe und zwiſchen den überſchwenglichen Forderungen des Verſtandes zur Ausgleichung zu bringen, wo denn Protagoras und die Eleaten einander entgegengeſtellt werden, Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras und die Pythagoreer ihre Würdigung empfangen. Ehe jedoch Platon in dieſe Periode ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit eintrat, ſcheint er eine Zeit lang der Sache ſeines Meiſters ſich gewidmet zu haben, wie dies aus der Apologie, dem Kriton und dem Euthyphron erſehen wird, deren Zeit niemand ſpäter als kurz nach dem Tode des Sokrates geſetzt hat, wenn er ſie überhaupt als Werke des Platon anerkannte. Er widmete ſich dieſer Sache jedoch nicht als ein reiner Sokratiker, denn im Euthyphron wird die Ideenlehre ſchon in allen ihren weſentlichen Punkten vorausgeſetzt *). Der Zeit nach möchten wir an dieſe Reihe von Geſprächen den Gorgias anſchließen, welcher auf der einen Seite auf den Protagoras und Phädros zurückweiſt, indem er den Sieg über die Sophiſten und Redner in ſokratiſcher Weiſe dadurch vervollſtändigt, daß den ſittenloſen Grundſätzen jener die philoſophiſche Geſinnung entgegengeſtellt wird, welcher auf der andern Seite auch die Unterſuchungen einleitet, welche zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft die Entſcheidung herbeiführen ſollten. Dies offenbart ſich in den Unterſuchungen über die Luſt, welche jedoch hier noch nicht ſo weit durchgeführt werden, als Platon in ſpätern Zeiten hierüber vorzudringen vermochte. Die Hauptwerke

*) P. 6 d sq.

der zweiten Periode, in welcher die Dialektik des Platon in ihren polemischen Beziehungen zur Sicherheit und Entwicklung kommt, sind der Theätetos, der Sophist und der Politikos, welche auch äußerlich in ihrer Anlage zusammenhängen. Doch scheint der Parmenides, welchen wir nur als einen ersten Ansatz in der Polemik ansehn können, ihnen vorausgegangen zu sein, und dem Inhalte nach sind ihnen auch der Euthydemos, der Menon [1]) und der Kratylos zuzuzählen, deren Stelle genauer auszumitteln sehr schwierig sein möchte. In der Reihe dieser Gespräche brachte Platon die wichtigsten Punkte seiner Dialektik zur Sprache und überwand die Schwierigkeiten, welche sich ihm bei Durchführung seiner Ansicht darboten, soweit als ihm dies überhaupt vergönnt war. Wo es ihm nicht vergönnt war, da suchte er die Lücken durch Formeln auszugleichen, welche an pythagorische Lehre erinnern und deren Gebrauch unstreitig einer spätern Entwicklung seiner Lehre angehört. Wenn nun in jenen Gesprächen die pythagorischen Formeln zuweilen anklingen, so treten sie dagegen im Phädon und im Philebos bestimmter hervor, welche Gespräche wir daher an das Ende der zweiten Periode im schriftstellerischen Leben des Platon setzen müssen. Sie machen hierauf auch dadurch Anspruch, daß Platon in ihnen das Dialektische nur als allgemeine Grundlage für eine weitere Ausbreitung seiner Philosophie über Physik und Ethik noch ein-

*) Die Erwähnung des Reichthums des Ismenias setzt den Menon nach Ol. 96, 2. S. Schleiermacher Anm. zum Menon S. 537; Letronne Journ. des sav. 1820. p. 679. Socher hat dies bestritten S. 180 ff. ohne die Sache aufzuklären.

mal gleichsam im Ueberschlage giebt. Auch dem Gastmahl scheinen chronologische Gründe seine Stelle in dieser Zeit anzuweisen [1]), womit auch der Inhalt desselben gut übereinstimmt, obwohl die damalige philosophische Bildungsstufe des Platon darin nicht an entscheidenden Zeichen sich kenntlich macht. Die Ausbildung der Ethik und Physik, welche der Phädon und der Philebos vorbereitet haben, finden wir sodann in der Republik, dem Timäos und den Gesetzen, welche Werke fast allgemein den letzten Zeiten des Platon zugeschrieben werden. Sie scheinen auch in der angeführten Ordnung vom Platon verfaßt worden zu sein [2]) und bezeichnen uns die dritte Periode seines schriftstellerischen Lebens.

Diese Untersuchungen, müssen wir gestehen, führen zu keinem Ergebnisse, welches in allen seinen Punkten auf völlige Sicherheit Anspruch machen könnte. Aber um so mehr haben wir uns davor zu hüten, ihnen einen entscheidenden Einfluß auf die Forschung über die platonische Philosophie zu gestatten. Anders würde es sein, wenn wir der Meinung hätten beistimmen müssen, daß ein Theil

---

1) Die Erwähnung der Zerstreuung der Arkader durch die Lakedämonier p. 193 a beweist, daß es nach Ol. 98, 4 verfaßt ist.

2) Es scheint uns etwas ganz Seltsames, daß K. F. Hermann in der Vorr. zum Marb. Lect.-Verz. Michael. 1832 S. 4 wegen eines bildlichen Ausdrucks des Platon, in welchem er die Ideen als von Gott gemacht darstellt (de rep. X p. 597), annehmen zu müssen glaubt, daß erst nach einem sehr langen Zwischenraum das 10 Buch der Republik den übrigen 9 Büchern angefügt worden sei. Beim Platon sollte man doch gewohnt sein, die verschiedenartigsten Wendungen in der Darstellungsweise auf ihre richtige Geltung zurückführen zu können.

der platonischen Schriften in rein sokratischer Denkweise verfaßt sei, von welcher später Platon sich entfernt habe; dann würden wir diese Schriften aus unserer Rechnung weglassen müssen, indem wir zusammenzuziehen streben, was Platon für die Entwicklung philosophischer Erkenntniß geleistet hat. Eine solche Schmälerung des Gebietes unserer Forschung würden wir sehr bedenklich finden. Auch trauen wir unserer Ansicht über die allmälige Entwicklung der platonischen Philosophie nicht genugsam, um sie zur Grundlage einer Erzählung zu machen, wie Platon Schritt vor Schritt in seinen Einsichten weitergekommen. Eine solche genaue Geschichte der philosophischen Entwicklung können wir weder über den Platon, noch über irgend einen andern Philosophen liefern. Es muß uns genügen, Standpunkte in dem Fortschreiten der Philosophie nachweisen zu können; die Uebergänge aus dem einen in den andern lassen sich vielleicht errathen, aber nicht geschichtlich darthun.

Zweites Capitel.

Platon über die Philosophie und ihre Theile.

In den platonischen Gesprächen sind der Form seiner Darstellungsweise gemäß die verschiedenartigsten Elemente unter einander gemischt. Da finden sich mythische Vor-

stellungen, an das Gebiet des Religiösen erinnernd; es finden sich dichterische Bilder und Erfindungen, Lehren, die der Mathematik oder andern einzelnen Wissenschaften angehören, Vorschriften, aus der gemeinen Meinung über häusliches und bürgerliches Leben entnommen; die Rede spinnt sich oft nur an Voraussetzungen fort, welche philosophisch begründet werden könnten, von denen aber Platon uns nicht sagt, ob er ihre philosophische Begründung gesucht und gefunden habe; aus allen diesen fremdartigen Bestandtheilen müssen wir herauszuscheiden suchen, was nach der Denkart des Platon selbst das Philosophische seiner Lehre sei.

Dem wahrsten Schüler des Sokrates mußte das Bestreben um den Begriff der Wissenschaft natürlich sein, ja um diesen Begriff mußte sich ihm sein ganzes philosophisches Wissen zusammendrängen. Nun hat Platon ein ganzes Gespräch, den Theätetos, der Untersuchung über die Erklärung der Wissenschaft gewidmet. Allein die Ergebnisse scheinen nur verneinend auszufallen, indem alle Versuche, die Wissenschaft entweder durch die sinnliche Empfindung (αἴσθησις) oder durch die Meinung (δόξα) zu erklären, misglücken und man über die Frage, was die Wissenschaft sei, zuletzt in Rathlosigkeit sich findet. Dagegen scheinen zwar andere Stellen der platonischen Schriften eine Erklärung der Wissenschaft durch die Meinung zu geben, indem sie die richtige Meinung dadurch von der Wissenschaft unterscheiden, daß jene nur ein unsicheres Besitzthum der Seele sei und leicht uns entfliehe, diese dagegen eine fest gewordene richtige Meinung, sobald sie gebunden worden sei durch den vernünftigen Ge-

danken des Grundes [1]); allein wenn man auf die Unterſuchung im Theätet zurückgeht, ſo wird man gezwungen einzugeſtehen, daß Platon ſelbſt mit dieſer Erklärung nichts gewonnen zu haben glaubte, denn die Erklärung der Wiſſenſchaft durch die richtige Meinung, welche zur Ruhe gekommen ſei durch den vernünftigen Gedanken, wird im letzten Urtheil dadurch zurückgewieſen, daß der vernünftige Gedanke, wenn er zur Wiſſenſchaft führen ſolle, nichts anders als eine Erkenntniß oder eine Wiſſenſchaft ſein könne, und mithin in einer ſolchen Erklärung die zu erklärende Wiſſenſchaft nur durch ſich ſelbſt, d. h. im Cirkel erklärt werde [2]).

Nun frägt man ſich aber natürlich, was denn eigentlich der Zweck jener Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft ſei. Wenn man genau aufmerkt, ſo wird man ihn am Schluſſe des Theätet ſelbſt ausgedrückt finden. Offenbar, indem Platon jede Erklärung der Wiſſenſchaft durch die richtige Meinung abweiſt, ſonſt aber doch ſich berechtigt glaubt, die Wiſſenſchaft durch ihr Verhältniß zur richtigen Meinung zu bezeichnen, will er damit ſagen, das Beſtre-

---

1) Meno p. 98. a. *αἰτίας λογισμῷ.* — *ἐπειδαν δὲ δεθῶσι* (sc. *αἱ ἀληθεῖς δόξαι*), *πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι.* Cf. Euthyphr. p. 11. c; Phaed. p. 96. b; de rep. IV. p. 431. c; Tim. p. 51. d. *δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω* (sc. *νοῦν καὶ δόξαν ἀληθῆ*), *διότι χωρὶς γεγόνατον, ἀνομοίως τε ἔχετον· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν.* Phil. p. 59.

2) Theaet. p. 209. d. sq. *καὶ παντάπασί γε εὖηθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης, εἴτε διαφορότητος εἴτε ὁτουοῦν.*

ben, die Wiſſenſchaft zu erklären, könne es überhaupt nur darauf abgeſehen haben, das Gebiet der Wiſſenſchaft gegen ein anderes verwandtes Gebiet abzugrenzen; ſonſt aber werde dadurch der Begriff ſelbſt nicht deutlicher, als er ſchon an ſich ſei. Es bedürfe aber auch keiner Erklärung der Wiſſenſchaft, indem ihr Begriff ſchon in ſich ſelbſt ſich bewähre und ein ſolcher ſei, von welchem man ohne alle Rückſicht auf andere Meinungen mit völliger Gewißheit der Seele ausgehen könne [1]). Daher will Platon nicht zugeben, daß man den Begriff der falſchen Meinung auf irgend eine Weiſe beſtimme, ohne den Begriff der Wiſſenſchaft zuerſt feſtgeſetzt zu haben [2]); daher weiſt er alle die Fragen zurück, welche nach einer Wiſſenſchaft von der Wiſſenſchaft oder von der Nicht-Wiſſenſchaft forſchen möchten, weil ſie nur in das Unendliche zurückzugehen uns zwingen würden [3]), indem es kein anderes Maaß für die Wiſſenſchaft giebt, als ſie ſelbſt, und es völlig unmöglich iſt, über die Wiſſenſchaft zu reden, ohne

---

1) Vergl. Phaed. p. 99. e. sq.; Schleiermacher's Einleitung zum Theätet gleich zu Anfange.

2) Theaet. p. 200. c. ἆρ' οὖν ἡμῖν, ὦ παῖ, καλῶς ὁ λόγος ἐπιπλήττει καὶ ἐνδείκνυται, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης, ἐκείνην ἀφέντες· τὸ δ' ἐστὶν ἀδύνατον γνῶναι, πρὶν ἄν τις ἐπιστήμην ἱκανῶς λάβοι τί ποτ' ἐστίν;

3) Ib. b. ἢ πάλιν αὖ μοι ἐρεῖτε, ὅτι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν εἰσὶν αὖ ἐπιστῆμαι, ἃς ὁ κεκτημένος ἐν ἑτέροις τισὶ γελοίοις περιστερεῶσιν ἢ κηρίνοις πλάσμασι καθείρξας, ἕωσπερ ἂν κεκτῆται, ἐπίσταται, καὶ ἐὰν μὴ προχείρους ἔχῃ ἐν τῇ ψυχῇ; καὶ οὕτω δὴ ἀναγκασθήσεσθε εἰς ταὐτὸν περιτρέχειν μυριάκις οὐδὲν πλέον ποιοῦντες;

Worte zu gebrauchen, wie Erkennen, Wiſſen, Einſehen und dergl., welche doch den Begriff der Wiſſenſchaft ſchon in ſich enthalten *). Hiernach erſcheint alſo dem Platon der Begriff der Wiſſenſchaft als das letzte Maaß in allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, welches deswegen auch nicht an irgend einem andern Maaße weiter gemeſſen werden kann.

Sieht man ſich nun ſo beim Platon auf die Lehre des Sokrates von der reinen Vernünftigkeit als dem letzten Ziele unſeres Strebens zurückgeführt, ſo möchte man ſich wundern, daß in den Unterſuchungen des Theätet über die Wiſſenſchaft ſo gar keine Rückſicht genommen wird auf das Zuſammengehören und die Einheit alles wiſſenſchaftlichen Denkens, auf welche doch Sokrates ebenfalls hingeſtrebt hatte. Dies kann nur aus dem beſchränkten Zwecke des Theätet erklärt werden, denn anderswo finden wir auch hierin den Platon als den echten Sokratiker. Seine Lehren hierüber ſchließen ſich nun auch ſehr genau an das an, was wir ſchon als ſeine Meinung über die Selbſtändigkeit der rein vernünftigen Wiſſenſchaft bemerkt haben. Indem er auf die einzelnen Wiſſenſchaften ſieht, wie ſie getrennt voneinander mehr nach einer bewahrten

*) Theaet. p. 196. e. *ἀλλὰ γάρ, ὦ Θεαίτητε, πάλαι ἐσμὲν ἀνάπλεῳ τοῦ μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι. μυριάκις γὰρ εἰρήκαμεν τὸ γιγνώσκομεν καὶ οὐ γιγνώσκομεν, καὶ ἐπιστάμεθα καὶ οὐκ ἐπιστάμεθα, ὥς τι συνιέντες ἀλλήλων ἐν ᾧ ἔτι ἐπιστήμην ἀγνοοῦμεν. εἰ δὲ βούλει, καὶ νῦν ἐν τῷ παρόντι κεχρήμεθ' αὖ τῷ ἀγνοεῖν τε καὶ συνιέναι, ὡς προσῆκον αὐτοῖς χρῆσθαι, εἴ περ στερόμεθα ἐπιστήμης. Θεαίτ. Ἀλλὰ τίνα τρόπον διαλέξει, ὦ Σώκρατες, τούτων ἀπεχόμενος; Σωκρ. Οὐδένα ὧν γε ὃς εἰμί· εἰ μέντοι ἦ ἀντιλογικός κτλ.*

Erinnerung deſſen, was zu geſchehen pflegt, als nach Kenntniß der Natur und des Grundes der Dinge verfahren [1]), will er zwar ihre Brauchbarkeit nicht in Abrede ſtellen, aber er zeigt an ihrer Unvollkommenheit nach, daß ſie eines Aufſehers bedürfen, welcher aus der Wiſſenſchaft von dem ewig Wahren ihnen nachweiſe, was eine jede von ihnen auszuführen habe [2]). Dieſen Aufſeher, welcher einer jeden Wiſſenſchaft ihren Werth beſtimme, nennt er, ein ſokratiſches Wort gebrauchend, die Dialektik [3]) und ſchreibt dieſer die Wiſſenſchaft von allen übrigen Wiſſenſchaften zu [4]). Hierin finden wir nun zuverſichtlich ausgeſprochen, was in andern Stellen der platoniſchen Schriften nur zweifelhaft hingeſtellt wird, nämlich daß alle Wiſſenſchaft von einer Wiſſenſchaft umfaßt iſt, welche nicht nur in andern Wiſſenſchaften Richtiges und Unrichtiges zu unterſcheiden wiſſe, ſondern auch, ſo wie ſie die Erkenntniß anderer Wiſſenſchaften habe, ſo auch ſich ſelbſt erkenne [5]). Daß hiermit eine wahre Einheit der Wiſſen-

---

1) Gorg. p. 500. e. sq.

2) De rep. VII. p. 528. b.; Polit. p. 304; 305.

3) De rep. VII. p. 534. e. *ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ θρίγκος τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι*; Ib. pag. 537. c. *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς* (sc. *τῶν μαθημάτων*) *ὁ διαλεκτικός.*

4) Phileb. p. 57. e. *ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχε, ἀναινοιτ' ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν. Τίνα δὲ ταύτην αὖ δεῖ λέγειν; Δῆλον ὅτι ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη.*

5) Charm. p. 166. c. *αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστῆμαι, ἑαυτῶν δ' οὔ· ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς.* Daß hier von der *σωφροσύνη*

schaften gemeint sei, wird noch dadurch in das stärkste Licht gesetzt, daß Platon zeigt, die Erkenntniß, daß man weiß, könne nicht getrennt werden von der Erkenntniß dessen, was man weiß [1]), weil man sonst z. B, ohne Arzt zu sein, wissen könnte, ob man richtig oder unrichtig über Gegenstände der Arzneiwissenschaft urtheile. Wenn nun hierdurch Platon die leere Trennung des Wissens von dem Inhalte des Wissens auf die entschiedenste Weise zurückweist, so zeigt er auch sowohl von der Seite des Gegenstandes des Wissens aus, als auch an dem lebendigen Streben der menschlichen Seele nach dem Wissen, daß alle Erkenntniß als Einheit gedacht werden müsse, denn das Einzelne könne nicht ohne das Ganze, die erkennende Seele selbst nicht ohne die Natur des All erkannt werden [2]) und das Verlangen nach der Wissenschaft gehe nicht auf diese oder jene Erkenntniß sondern auf alle Erkenntniß überhaupt [3]). Und indem dieses alles Platon bedenkt, verhehlt er es uns nicht, daß seinem Sinne nach eine jede einzelne [4]) Unter-

---

die Rede ist, darf uns bei der Art der platonischen Untersuchungen nicht irren.

1) Ib. p. 169. d. sq. mit Schleierm. Anm.

2) Phaedr. p. 270. c. *ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; κτλ.* Cf. Phil. p. 29. sq.; de rep. VI. p. 486. a.

3) De rep. V. p. 475. *οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης;*

4) Das Wort „einzelne" habe ich zugesetzt, um diese Stelle vor K. F. Hermann's Misdeutungen (Heidelb. Jahrb. S. 1088) sicher zu stellen, welche auch ohne diesen Zusatz nicht hätten vor-

ſuchung, möge ſie über Geringes oder Großes ſein, nicht ihrer ſelbſt wegen vom vernünftigen Menſchen angeſtellt werden ſoll, ſondern nur um kräftiger zu werden in der einen Wiſſenſchaft, welche alles umfaßt, in der Dialektik [1]).

Mit allen dieſen Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft iſt dem Platon nun auch immer die Unterſuchung über das thätige Leben auf das innigſte verknüpft, ſo daß es ſchwer hält, beide Unterſuchungen voneinander zu trennen, ja auch nicht einmal rathſam erſcheint es, wenn man den Sinn der platoniſchen Lehre wiedergeben will, denn eben in dieſer Verbindung des wiſſenſchaftlichen mit dem handelnden Leben offenbart ſich am meiſten das ſchöne Gleichgewicht der platoniſchen Beſtrebungen. Eine ganze Reihe von Geſprächen, welche ſich mit dem Begriff einzelner Tugenden oder der Tugend überhaupt beſchäftigen, hat zu ihrem Zwecke, darzuthun, daß der Begriff der Tugend nicht von dem Begriffe der Wiſſenſchaft getrennt werden könne. So iſt im Charmides das Beſtreben, zu zeigen, daß der Begriff der Mäßigkeit (σωφροσύνη) nicht beſtimmt werden könne, ohne über den Begriff der Wiſſenſchaft ins Reine gekommen zu ſein, unverkennbar [2]), und im Laches wird es deutlich genug ausgeſprochen, daß die Tapferkeit nichts Anderes ſei, als Erkenntniß, die Tugend aber die Erkenntniß des Guten überhaupt, wie es war,

---

fallen ſollen. Oder iſt ihm dies auch ein troſtloſes Reſultat, daß die einzelne Unterſuchung nur der ganzen Wiſſenſchaft wegen iſt?

1) Polit. p. 285. c. sq.

2) Damit beſchäftigt ſich der weſentlichſte Theil des Charmides v. p. 165. b. bis zu Ende; aber auch im Frühern ſind ſchon Beziehungen darauf.

wie es ist und wie es sein wird, und daß eben so alle Tugend Eins sei, wie alle Wissenschaft [1]; denn die Wissenschaft ist dem Platon nicht, wie der Menge, ein kraftloses Ding, welches, wenn es auch im Menschen sein sollte, ihn doch nicht beherrschen könnte, sondern wie ein Sklav schmählich behandelt würde von Furcht und Hoffnung, von Liebe und Lust, vielmehr hat sie ihm die Kraft, den Menschen zu regieren, und wenn dieser nur das Gute und das Böse recht erkennt, so wird er nichts Anderes thun können, als was die Wissenschaft befiehlt, da sie wohl vermögend ist, den Menschen zu beschützen gegen das Vernunftlose in ihm [2]. Und so setzt er weiter auseinander, daß man nur aus Unwissenheit fehle, indem das Besiegtwerden von einer unvernünftigen Begierde nicht anders geschehe, als aus einer falschen Schätzung des Guten und des Bösen, wenn jenes für dieses oder dieses für jenes gehalten werde [3]. Damit that nun Platon wieder nur dies, daß er festhielt und weiter entwickelte die sokratische Lehre, keiner, welcher böse, sei frei-

---

1) Pag. 199. d. *δοκεῖ οὖν σοι ἀπολείπειν ἄν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, εἴπερ εἰδείη τά τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν, ὡς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως;*

2) Prot. p. 352. b. *δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι· οὐκ ἰσχυρόν, οὐδ' ἡγεμονικόν, οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι, οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν, ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. κτλ.*

3) Ib. 357. e. *ὥστε τοῦτ' ἔστι, τὸ ἡδονῆς ἧττω εἶναι, ἀμαθία ἡ μεγίστη.* Gorg. p. 460.

willig böse [1]). Dieſem Satze aber läuft auch ganz entſprechend zur Seite der andere Satz: nur gegen ihren Willen ſei jede Seele unwiſſend oder in Irrthum [2]), denn die Seele ſtrebe nach der Wahrheit als nach ihrem Gute. Durch alle dieſe Sätze hindurch geht die allgemeine Lehre, daß wo Wiſſenſchaft ſei, da auch Sittlichkeit, und wo Sittlichkeit, da auch Einſicht in das Wahre gefunden werde, und ſo iſt denn dem Platon das Erkennen gar nicht von dem richtigen Handeln getrennt, ja er ordnet ſelbſt, wenn es ihm bequem iſt, den Begriff des Erkennens dem Begriffe des Handelns unter [3]), ſo wie er auch in der erworbenen Erkenntniß das Streben nach dem Guten findet [4]). In ihrer ganzen Bedeutung durchſchaut man aber dieſe Lehre erſt dann, wenn man bemerkt, wie ſie mit der Anſicht des Platon von der Wiſſenſchaft und von dem Guten überhaupt zuſammenhängt. Dies vollſtändig auseinanderzuſetzen, iſt hier noch nicht der Ort; jedoch wenn wir uns an den Charakter der ſokratiſchen Lehre überhaupt erinnern, kann ſo viel vorausgeſetzt werden, daß dem Platon alle Wiſſenſchaft auf das Gute gerichtet iſt, indem das Wahre auch das Gute iſt,

---

1) Prot. p. 345 d; de leg. V. p. 731 d; IX p. 861 sq. Tim. p. 86. d. *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.*

2) Soph. p. 228. c; de rep. II. p. 382. a; III. p. 412 e sq.

3) Soph. p. 248. Man muß hier bemerken, wie die Wörter *ποίημα, ποιεῖν* und *δρᾷν* in gleicher Bedeutung gebraucht werden.

4) Phaedr. p. 237 e. *ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου.* Die *δόξα* gilt hier überhaupt für die Erkenntniß, welche durch die Vernunft erworben iſt; das *ἐπίκτητος*, entgegengeſetzt dem *ἔμφυτος*, bezeichnet das durch die Thätigkeit unſerer Vernunft Gewonnene.

und das Gute das Wahre; denn das Wissen, lehrt er, muß etwas Gutes und Schönes sein, ohne das Wissen des Guten aber würde alles Wissen nichts nützen, indem man es nicht zu gebrauchen verstünde, sowie auch kein Besitz gut sein würde, ohne den Besitz des Guten [1]). Nun meint Platon, wenn der Philosoph auf die ewige und immer gleiche Ordnung des Guten, in welchem keinerlei Ungerechtigkeit, sondern alles im schönsten Schmuck und der Vernunft gemäß ist, immer blicke, so werde er auch nothwendig streben, diesem Schönen und Guten nachzuahmen und sich ihm so viel als möglich zu verähnlichen, denn unmöglich sei es, in Bewunderung und Liebe mit jemand zu verkehren, ohne zur Nachahmung desselben getrieben zu werden [2]). Und nun wenn wir diese Wissenschaft des Guten betrachten in ihrem Verhältniß zu dem, was sonst auch wohl Wissenschaft genannt wird, so finden wir sie als jene aufsehende Wissenschaft wieder, als jene Dialektik, von welcher wir schon gesehen haben, daß sie einer jeden einzelnen Wissenschaft ihr Werk

---

1) Charm. p. 174. a sq.; Conv. p. 210 sq.; de rep. VI. p. 505. a. *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα· — ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται· — εἰ δὲ μὴ ἴσμεν* (sc. *αὐτὴν*), *ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τἆλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.*

2) De rep. VI. p. 500. c. *ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ὁρῶντας καὶ θεωμένους, οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κοσμῷ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;*

anweiſen ſoll. Denn die andern Wiſſenſchaften, wie die Mathematik und die Sternkunde, vergleicht Platon mit Jägern, welche ſchon Vorhandenes einfangen, es aber nicht zu gebrauchen verſtehen; ihren Gebrauch aber müſſe ihnen die Dialektik anweiſen [1]); die wahre Wiſſenſchaft daher iſt ihm die, in welcher das Thun zuſammenfällt mit dem Wiſſen, wozu das, was ſie thut, uns nütze [2]).

Alſo die Wiſſenſchaft ſchlechthin erſcheint dem Platon als das reine Bewußtſein der Vernunft von ſich ſelbſt, als die Sicherheit derſelben über ſich ſelbſt, welche einer jeden einzelnen Erkenntniß ihren Werth und ihre Bedeutung gewährt, ſelbſt einer jeden einzelnen Erkenntniß kundig und ſo alles Wiſſen zu einem Ganzen umfaſſend. Sie macht das Leben erſt zu einem vernünftigen Leben, einem jeden, was von der Seele mit Bewußtſein vollbracht wird, ſeinen Zweck beſtimmend, indem ſie auf die höchſte Wahrheit blickt, auf das wahre Gut der Seele und aller Dinge.

Dieſe vollendete Wiſſenſchaft aber iſt kaum zu finden, und wenn ſie jemand gefunden hätte, ſo würde es ihm doch unmöglich ſein, ſie Allen zu verkünden [3]). Ihr Gegenſtand iſt die ewige Wahrheit, das Unveränderliche, welches kein Entſtehn und kein Vergehn hat, das, von

---

1) Euthyd. p. 290. b. sq.

2) Ib. p. 288. d sq. *ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης —, ἥτις ἡμᾶς ὀνήσει, — ἐν ᾗ συμπέπτωκεν ἅμα τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ, ὃ ἂν ποιῇ.*

3) Tim. p. 28. c. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

welchem mit Wahrheit allein gesagt wird: Es ist [1]). Dieses ewige und unwandelbare Sein nennen wir Gott. Allein der Einsichtsvolle in dieser Wissenschaft ist auch nur einer, Gott selbst; Weisheit ist allein ein Ding Gottes, nur Philosophie kann dem Menschen angehören [2]); denn seine Wissenschaft ist immer nur im Werden, und wie Alles im Menschen nur in einer beständigen Veränderung entsteht und vergeht, bleibend aber in ihm nichts ist, als nur indem es immerwährend sich erneuert, so das Körperliche, wie das, was in der Seele ist, so ist auch seine Wissenschaft niemals dasselbe, sondern sie wird immer nur von Neuem geboren, während allein dem Göttlichen ein wahres und ewiges Beharren zukommt [3]). Hiermit stellt also Platon die Idee der einen Wissenschaft für uns nur als ein Ideal auf, nach welchem die vernünftige

---

1) Ib. p. 37. e. *τῇ δὲ* (sc. *ἀϊδίῳ οὐσίᾳ*) *τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει.* Ib. p. 27 d; 29. b; de rep. V. p. 479 e; Soph. p. 253. d sq.

2) Parm. p. 134 c Phaedr. p. 278 d. *τὸ μὲν σοφὸν* (sc. *αὐτὸν*) *καλεῖν ἔμοι γε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἤ τι τοιοῦτον μᾶλλόν γε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.* Ib. p. 246 a; Phaed. p. 65 a sq.

3) Conv. p. 207 e. *πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει. ὃ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης, λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος· μελετὴ δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σώζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι το αὐτὸ ἀεὶ εἶναι, ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλιπεῖν, οἷον αὐτὸ ἦν*

Seele ſtreben ſoll, indem ſie es nicht hinlänglich und vollkommen beſitzen, aber wohl faſt dies Ziel erreichen könne [1]). Und hierin iſt ihm ſein Begriff der Philoſophie gegründet; ſie iſt ihm nicht für die Götter, noch für den, welcher weiſe iſt; denn da ſie die Weisheit haben, ſo bedürfen ſie nicht des Strebens nach ihr, und kein Verlangen, keine Liebe wohnt denen bei, welche keines Dinges bedürftig ſind; aber auch nicht für den Unverſtändigen iſt ſie, denn dies iſt die ſchwere Laſt des Unverſtandes, daß er ſich über ſich ſelbſt betrügt und aller Weisheit beraubt ſich ſelbſt genug zu ſein ſcheint; ſondern nur der verſtändige Menſch philoſophirt, indem er, von richtiger Meinung ausgehend, einſieht, daß er ſich ſelbſt nicht genug ſei, ſondern der Einſicht bedürfe in die reine und vollkommene Wiſſenſchaft, welche das Schönſte und wahrhaft Gute iſt, das letzte Ziel alles vernünftigen Strebens [2]).

Dieſen Unterſchied zwiſchen dem Ideal der Wiſſenſchaft und der menſchlichen Wiſſenſchaft muß man immer im Auge haben, wenn man nicht vielerlei Widerſprüche oder Räthſel in den wiſſenſchaftlichen Entwicklungen des Platon finden will. Wenn wir z. B. beim Platon daſſelbe antreffen, was auch beim Sokrates vielen anſtößig gewe-

---

1) De rep. VI. p. 505 a; de leg. VII. p. 803 c; conv. p. 211 b. sq. *σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους.*

2) Conv. p. 204. a. *θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἔστι γάρ· οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν, οὐδ' ἐπιθυμοῦσιν σοφοὶ γενέσθαι. αὐτὸ γὰρ τοῦτο χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὑτῷ εἶναι ἱκανόν. οἴκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι, οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι.* Lys. p. 218. a.

sen ist, daß er Uebungen und Wissenschaften außer Acht zu lassen anräth, welche den höchsten Zweck des Staats nicht im Auge haben [1]), daß er so auch von den genauern mathematischen Studien urtheilt [2]): so müssen wir nicht vergessen, daß er dabei nur die menschliche Wissenschaft vor Augen hat, wie er selbst dies anzudeuten nicht vergißt [3]). Anderswo dagegen finden wir streng genug an der Idee der einen und allgemeinen Wissenschaft festgehalten, wenn der Gedanke, von den geringern und gemeinern Arten des Seins abzusehen, um auf das Höhere und Edlere zu blicken, als ein jugendlicher Leichtsinn geschildert wird, während die wahre Philosophie befehle, die menschlichen Meinungen über Großes und Geringes verschmähend, nichts zu verachten [4]). Noch nöthiger scheint es zu sein, auf den Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Wissenschaft zu sehen, wenn Platon die Wissenschaft auch den Verhältnißbegriffen zuzählt, indem die Wissenschaft überhaupt und im Einzelnen immer nur Wissenschaft von einem Seienden sei, auf welches sie sich bezieht [5]). Denn in diesem Lichte erscheint

---

1) De leg. VI. p. 771. a.

2) Ib. VII. p. 818 sq.

3) Ib. VI. p. 770. c. Er will untersuchen, *ὅπως ποτὲ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ᾽ ἂν τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔχων.* Cf. p. 818. a.

4) Parm. p. 130. d. *νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σοῦ ἀντείληπται ἡ φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ᾽ ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.*

5) Ib. p. 134. a. *οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μεν*

ihm die Wiſſenſchaft nur, wenn er ſie als die menſchliche im Gegenſatz gegen die göttliche betrachtet [1]). Dagegen wenn er auf das Ideal der Wiſſenſchaft blickt, ſpricht er von einer ganz andern Weiſe, wie ſie iſt, denn die Seele, wie er ſagt, in dem überhimmliſchen Ort angekommen, ſchaut die Wiſſenſchaft nicht wie ihr ein Werden zukommt, noch wie ſie etwa eine Andere iſt in einem Andern ſeiend von den Dingen, welche wir ſo nennen, ſondern als Wiſſenſchaft in dem, was wahrhaft iſt [2]); und ſo nimmt er von ihr das Verhältniß, in welchem ſie als menſchliche Wiſſenſchaft ſteht zu irgend einem von ihr geſonderten Sein. Die menſchliche Wiſſenſchaft hat ein Ziel außer ihr ſelbſt, ein Seiendes, nach welchem ſie ſtrebt, die göttliche Wiſſenſchaft dagegen iſt mit dem wahrhaft Seienden eins.

Auf dieſen Unterſchied zu blicken, darf nun auch niemand unterlaſſen, welcher die Meinungen des Platon über das Verhältniß der Philoſophie zu andern Arten der menſchlichen Bildung unterſucht. Wir haben geſehen, wie Platon eine Wiſſenſchaft ſich denkt, welche nicht nur die Aufſicht führt über alle übrige Wiſſenſchaften, ſondern auch,

---

ὃ ἔστιν ἐπιστήμη, τῆς ὅ ἔστιν ἀλήθεια, αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; Πάνυ γε. Ἑκάστη δὲ αὖ τῶν ἐπιστημῶν, ἥ ἐστιν, ἑκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη. ἢ οὔ; Ναί. De rep. IV p. 438 c; V p. 476 e.

1) Ib. b. sq.

2) Phaedr. p. 247. d. καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἣ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ, ὅ ἔστιν ὂν ὄντως, ἐπιστήμην οὖσαν.

damit sie dies könne, alle übrige Wissenschaften weiß und in sich enthält; wir haben gesehen, daß er auch das richtige Handeln durchaus abhängig macht von dem richtigen Wissen. Nun ist es wohl auf keine Weise denkbar, daß neben dieser Wissenschaft noch irgend ein anderes gesundes Bewußtsein bestehen könne. Dies ist auch dem Platon so sicher, daß er die Wörter Wissenschaft und Vernunft oder Geist in ganz gleichem Sinne gebraucht, selbst da, wo er Wissenschaft und Meinung einander entgegensetzt [1]), und deswegen ist ihm auch die Dialektik die Wissenschaft, welche überhaupt alle Begriffe, wie sie voneinander gesondert und miteinander verbunden werden müssen, erkennt [2]), und zu ihrem Gegenstande das Seiende überhaupt hat [3]); sie erscheint ihm als die Wissenschaft, welche, von der Idee des Guten geleitet, Alles anordnet, über Alles Rede und Antwort geben kann und nicht nur über das Denken herrscht, sondern sogar über die richtige Bezeichnung des Denkens durch das Wort [4]). Auf dieses Ideal der Wissenschaft blickend, will Platon allen übrigen Künsten und Erkenntnissen, sollten sie auch so genau sein wie die Mathematik und ihre Anwendung auf die Astronomie und Musik, nicht einmal den Namen der Wissenschaften zugestehen [5]). Wenn aber auch weiter zugestanden wird, daß nicht diese Wissenschaft selbst, sondern nur die Liebe und

1) Tim. p. 51. d; de rep. VI. p. 511. d.

2) Phaedr. p. 226. b.; Soph. p. 253. d.

3) Soph. p. 254. a.

4) Crat. p. 390. e sq.

5) De rep. VII. p. 533. d.

das Streben nach ihr dem Menschen zukommen könne, so ist doch noch immer nicht wohl zu sagen, was an solchen menschlichen Bestrebungen, die nicht in der Liebe zu ihr geschehen, Gesundes sein könne. Wenn wir besonders auf das Wissenschaftliche sehen, so kann wohl Platon kein Denken setzen, welches richtig und gut sein sollte, ohne das Ziel aller wissenschaftlichen Bestrebungen vor Augen zu haben. Daher finden wir auch, daß er ohne Scheu von der Philosophie und von der Wißbegier in gleicher Bedeutung spricht [1]), offenbar in der Meinung, daß ein jedes wahre Begehren der Erkenntniß ein philosophisches Streben sei, und eben deswegen ordnet er auch die Seele, welche nach dem Schönen strebt oder nach einer Musenkunst und von reiner Liebe erfüllt ist, in dieselbe Ordnung ein, in welcher auch die philosophische Seele ihre Stelle hat [2]).

Wenn nun Platon in allen diesen Vorstellungsweisen jedes reine Bestreben der Seele auf Philosophie zurückführte, so hatte er dabei, wie gesagt, nur das Ideal der Wissenschaft vor Augen und die Art, wie wir um dasselbe uns bemühen sollen. Allein von der andern Seite blieb ihm auch nicht verborgen, wie die Bedürftigkeit der menschlichen Natur beschaffen ist und wie sie uns mancherlei Sonderungen und Eintheilungen zu machen anräth, welche nicht im Wesen des Gegenstandes gegründet sind, sondern nur in unsern Verhältnissen zu ihm. Denn fast kein

---

1) Lys. p. 213. d; de rep. II. p. 376. b. *τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν.* Phaed. p. 82. b. c. not. Heind.

2) Phaedr. p. 248. d.

Mensch kann zwei Wissenschaften oder Künste bis zur Genauigkeit in sich ausbilden [1]), und doch bedürfen wir nicht nur der philosophischen Kunst, welche allein dem freien Menschen anständig ist, sondern auch der unreinen Künste, welche mehr durch Uebung und mechanische Fertigkeit, als durch Wissenschaft getrieben werden [2]). Und wenn dies Platon bemerkte, so konnte er sich auch nicht verhehlen, daß gewissermaaßen, weil nämlich der Mensch seinem vernünftigen Wesen nicht allein folgt, sondern auch seinen thierischen Bedürfnissen zu gehorchen gezwungen ist, neben den wahrhaft philosophischen Bestrebungen auch andere lobenswerthe Geistesübungen gefunden werden könnten, lobenswerth zwar nicht als etwas Schönes, aber doch als etwas Nothwendiges.

In dieser Rücksicht finden wir nun beim Platon manche Eintheilungen, welche der Philosophie andere Wissenschaften und andere menschliche Bestrebungen zur Seite setzen, wenn auch nicht als gleiches Werthes, so doch als solche, welche von Bedeutung für das menschliche Leben sind. So unterscheidet Platon die philosophische Wissenschaft von der nicht philosophischen, welcher er doch aber als einer Wissenschaft nicht allen Werth abspricht [3]); so kennt er eine doppelte Meßkunst, von welcher die eine Großes gegen Kleines, Langes gegen Kurzes und so ein

1) De leg. VIII. p. 846. d.

2) Phil. p. 62. a sq.

3) Ib. p. 56. a sq. Es entgeht mir nicht, daß in dieser Stelle das φιλοσοφεῖν in weiterm Sinne genommen wird, aber auch so ist es genügend, das im Text Gesagte zu beweisen, wenn man die Stelle in ihrem Zusammenhang nimmt.

jedes gegen sein Gegentheil abmißt, die andere aber jedes gegen das, was richtiges Maaß hat und was sein soll[1]), in welcher letztern ein jeder die Philosophie wiedererkennt; so setzt er den Musenkünsten, welchen die Philosophie angehört[2]), die Gymnastik entgegen, nicht als wenn diese richtig und im höchsten Sinne geübt von jener trennbar wäre, aber doch als zwei unterscheidbare Künste sie betrachtend[3]); so kennt er endlich auch eine Trennung zwischen solchen Künsten, welche sich auf das handelnde Leben beziehen, und solchen, welche von der Ausübung fern nur ein Erkennen uns gewähren[4]), und den Philosophen schildert er wohl sogar als einen Mann, welcher zu den Geschäften des gewöhnlichen Lebens gar kein Geschick habe, weil er, auf höhere Dinge gerichtet, das Geringere nicht achte[5]), und meint, ein solcher werde nur ungern sich zu den Staatsgeschäften bequemen[6]). Allein wenn man genauer den Sinn dieser Stellen prüft, so wird man in

---

1) Polit. p. 284. e.

2) *φιλοσοφία* wird als die *μεγίστη μουσικὴ* der *δημώδης μουσικὴ* entgegengesetzt (Phaed. p. 61. a). Sonst heißt sie auch die *ἀληθινὴ μουσική*. De rep. VIII. p. 548. b.

3) De rep. III. besonders p. 410. Die Verbindung beider Künste in der philosophischen Musenkunst wird ausgesprochen p. 412. a. *τὸν κάλλιστ᾽ ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον.* Cf. Laches p. 188. c.

4) Polit. p. 258. d.

5) Theaet. p. 172. c. sq.

6) De rep. VII. p. 519. d; 540. b. *οὐχ ὡς καλόν τι, ἀλλ᾽ ὡς ἀναγκαῖον.*

ihnen auf der einen Seite nur den Ausdruck der Verachtung finden, welche im Platon sehr stark ist gegen die niedern Künste der damaligen politischen Uebung, indem er nicht mit Unrecht der Meinung sein mochte, daß zur Verwaltung eines gänzlich verderbten Staatswesens kein reiner Sinn sich verstehen könne [1]), von der andern Seite aber stellt er sich hierbei den Philosophen in seinem höchsten Grade vor, wie er schon ganz abgeschieden ist von den irdischen Dingen, in einem Grade, in welchem er ihn wohl selbst unter den Menschen nicht suchen mochte. Dagegen drücken gewiß die Stellen seine Meinung vollständiger aus, in welchen er den Philosophen als einen Menschen darstellt, welcher zu allen Erkenntnissen und Thätigkeiten des Lebens geschickter ist, als ein jeder Andere, und welchem daher mit dem größten Rechte die Verwaltung des Staats übertragen werden sollte [2]).

In allen diesen Unterscheidungen ist es nun aber doch wohl klar, daß Platon nützliche und gute Entwicklungen in der menschlichen Seele annahm, welche von dem philosophischen Bewußtsein sich fern halten. Um aber das Verhältniß solcher Entwicklungen und Bestrebungen zur Philosophie zu bestimmen, müssen wir in die platonische Lehre von den verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes eingehen, so weit sie sich auf die Philosophie beziehen. Platon's Ansicht über sie richtet sich auf gleiche Weise auf das Handeln, wie auf das Erkennen. In Beziehung auf das Erste bemerkt er, daß im menschlichen Leben das

1) Cf. Gorg. p. 486. a. sqq.

2) De rep. VI. in.

Meiſte, was richtig ausgeführt wird, doch nur von ſolchen ausgeht, welche nicht Rechenſchaft oder Unterricht über ihre Kunſt zu geben wiſſen, ſo daß es alſo nicht aus Wiſſenſchaft geſchieht, ſondern nur aus richtiger Meinung [1]). Die richtig Meinenden nun vergleicht er mit Wahrſagern und Dichtern, welche in der Begeiſterung viel Treffliches ausſprechen, ohne doch Wiſſenſchaft davon zu haben, ja er nennt ſie göttliche und von Gott getriebene Männer, ſo daß auch die Tugend, welche ihnen beiwohnt, als göttliches Geſchenk erſcheint, ohne wahres vernünftiges Bewußtſein von ihnen beſeſſen [2]). Oft ſpricht er von einem göttlichen Enthuſiasmus der Dichter und der Wahrſager, von einem Wahnſinn der Muſen, ohne welchen kein Dichter ſein könne und welchen er nicht als ein Werk der Vernunft, ſondern der Natur betrachtet [3]). Daß er nun alle dieſe Zuſtände unbedingt gelobt habe, ſoll keineswegs geſagt werden; vielmehr iſt ſein Lob oft nur ironiſch. Es iſt bekannt genug, daß er die Dichter aus ſeinem Staate verbannte und auch ſonſt nicht

---

1) Meno. p. 96. d sqq.

2) Ib. p. 99. d. *ὀρθῶς ἂν οὖν καλοῖμεν θείους τε, οὓς νῦν δὴ ἐλέγομεν, χρησμῳδοὺς καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας· καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν καθορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες, ὧν λέγουσι. — ἀρετὴ ἂν εἴη — θεία μοῖρα παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται.* Anſpielungen auf dieſe Lehre finden ſich Pol. p. 269. d; 270. a.; 273. b. sq.; de leg. IV, p. 708. e. sq.

3) Der Kürze wegen verweiſe ich auf Nitzsch prol. in Platon. Ionem. c. 4.

sehr mild über sie urtheilte; auch kann angeführt werden, daß er ohne alle Beschränkung sagte, kein Wahnsinniger sei den Göttern freund [1]) und keiner, welcher seiner Vernunft Herr ist, gelange zur wahren Weissagung [2]), ja daß er den Wahnsinn schlechthin eine Krankheit der Seele und eine Art Vernunftlosigkeit nannte [3]), und in allen diesen, Tadel bezeichnenden Ausdrücken kehrt immer der Vorwurf wieder, daß Begeisterung und Wahnsinn und auch richtige Meinung die wahre Einsicht und Besonnenheit über sich selbst nicht besitzen [4]). Nun ist ihm aber eben dies, ganz wie dem Sokrates, das Höchste, von sich selbst zu wissen, und die wahre Philosophie die Erkenntniß seiner selbst, und deswegen darf er denn wohl sagen, der, welcher aus Meinung richtig handelt, sei gegen den gehalten, welcher mit Wissenschaft thut, was er thut, wie ein Schatten zur Wahrheit [5]). Aber alles dies kann uns doch nicht abhalten, in ihm eine ähnliche Gesinnung über die göttlichen Eingebungen zu finden, wie sie im Sokrates herrschte. Denn es ist in allem dem Tadel nicht ausgesprochen, daß die wahre Begeisterung und die richtige Meinung vom menschlichen Standpunkte aus nicht für etwas Gutes gehalten werden dürften.

---

1) De rep. II. p. 382. e.

2) Tim. p. 71. e.

3) Ib. p. 86. b.

4) Die Epinomis kennt jedoch eine Verbindung des θεῖον mit dem σῶφρον (p. 992. c.); so wie Platon (de rep. X. p. 598 e.) eine Verbindung des Dichters mit dem Wissen.

5) Meno p. 99. e.

Platon unterscheidet zwei Arten des Unbewußtseins, eine linke und eine rechte, wie er sie nennt, von welchen diese eine göttliche Begeisterung ist und zur wahren Liebe des Schönen führt, so wie sie auch den Menschen Ursprung alles Trefflichen wird [1]), und wenn das ruhige Bewußtsein [2]) dem Wahnsinn entgegengesetzt wird, so kann man es auch nur in einer solchen Doppelheit nehmen, daß es nämlich bald das ruhige Bewußtsein des Weisen bedeute, bald das ruhige Bewußtsein dessen, welcher in seiner Unwissenheit über sich selbst von der Liebe zur Weisheit gar nicht bewegt wird. Den Ursprung alles Trefflichen in einem bewegten Gemüthe zu suchen, lag dem Platon nahe, da die Philosophie selbst ihren Namen von der Liebe hat, nicht von der Liebe, welche an irgend einem einzelnen Schönen haftet, es sinnlich begehrend, sondern von der, welche nach dem Schönen und Guten überhaupt verlangt, wie es in Werken und Gesetzen und Wissenschaften ist, als ein Schönes einer Wissenschaft [3]). Die Liebe aber strebt

---

1) Phaedr. p. 265. e; cf. p. 244. a sq.

2) σοφροσύνη. In diesem Sinne wird das Wort gebraucht, wenn gesagt wird πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα. Phaedr. p. 245. b. Ich erinnere hierbei ein für allemal, daß es unmöglich ist, dasselbe platonische Wort immer durch dasselbe deutsche Wort wiederzugeben.

3) Conv. p. 210. a. δεῖ γὰρ τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα· — — μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι· — — ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν, καὶ τοῦτ' ἰδεῖν, ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυγγενές ἐστι, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι. μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς

nach dem, deſſen ſie bedürftig iſt, und treibt die Seele zu Thaten, durch welche ſie deſſen theilhaftig werden kann, was ſie bedarf und deswegen begehrt [1]). Iſt ſie nun Liebe zum wahrhaft Schönen und Guten und alſo des Schönen und Guten bedürftig, ſo iſt ſie deswegen noch nicht böſe und häßlich; denn es giebt ein Mittleres zwiſchen dem Guten und Böſen, dem Schönen und dem Häßlichen, ſo wie es auch ein Mittleres giebt zwiſchen der Weisheit und dem Unverſtande, die richtige Meinung [2]). Die richtige Meinung nämlich weiß nicht von ſich Rechenſchaft zu geben und kann daher nicht Wiſſenſchaft ſein, ſie trifft aber doch das Wahre, und dies, was ihr mit der Wiſſenſchaft gemein iſt, unterſcheidet ſie vom Unverſtande [3]). Aus ihr allein kann der Urſprung der Philoſophie in der menſchlichen Seele erklärt weden, indem ſo wie mit der Wiſſenſchaft das Wiſſen vom Wiſſen, ſo mit dem Unverſtande die Unwiſſenheit über die Unwiſſenheit verbunden iſt und daher dem Unverſtändigen das Streben nach dem Wiſſen fehlt, alſo allein derjenige nach der Wiſſenſchaft Verlangen tragen kann, welcher ſie nicht hat, aber auch weiß, daß er ſie nicht

---

ἐπιστήμας ἀγαγεῖν· — — ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.

1) Ib. p. 200. a sq.

2) Ib. p. 201. a sq.

3) Ib. p. 202. a. τὰ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶδ', ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν (ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη;), οὔτε ἀμαθία (τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία;); ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

hat, und also in der Mitte steht zwischen dem Wissenden und dem Unwissenden [1]). Deswegen empfiehlt auch Platon, der Lehre des Sokrates getreu, die Seele zuerst von der falschen Meinung zu reinigen und zur Einsicht zu bringen über ihre eigne Unwissenheit, damit ihr nur das Verlangen eingepflanzt werde nach der wahren Wissenschaft [2]); aus der falschen Meinung aber geht die Seele über in die richtige Meinung, indem sie ihr Verhältniß zur Wissenschaft erkennt und die Unsicherheit, mit welcher die richtige Meinung gesetzt ist, ihr nicht erlaubt, sie für Wissenschaft zu halten. Von demselben Gehalte ist auch der Gedanke, daß es keinen andern Anfang der Philosophie gebe, als die Verwunderung [3]), die Verwunderung nämlich über das Ungewisse, über das Schwankende der richtigen Meinungen, besonders wenn sie untereinander in Widerspruch zu sein scheinen [4]).

Jedoch bei allen diesen Ansichten ist es klar, daß Platon nur insofern richtige Bestrebungen oder Ausbildungen in der menschlichen Seele zuließ, als solche schon einen Keim der Philosophie in sich tragen oder zur Philosophie zu führen geeignet sind, und wenn er sie in diesem Lichte erblickte, so konnte er sie auch wohl mit Recht zur Philosophie selbst, im weitesten Sinne genommen,

1) Ib. p. 204. a. *Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοί, μήτε οἱ ἀμαθεῖς; Δῆλον δή, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν καὶ ὁ ἔρως.* Cf. Soph. p. 230. a.

2) Soph. p. 230. b.

3) Theaet. p. 155. d. *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο το πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.*

4) De rep. VII. p. 523. b. sq.

zählen. Indem er die Philosophie als die höchste Ausbildung des menschlichen Bewußtseins betrachtet, sieht er die übrigen gesunden Bestrebungen der menschlichen Seele ohne Ausnahme als Vorübungen für die Philosophie oder als Erziehungsmittel zur Philosophie an [1]). Er bemerkt sehr richtig, wie der Mensch aus einem Zustande des Bewußtseins, in welchem das Sinnliche das Uebergewicht hat, sich herausbildet, und so läßt er in einer schon angeführten Stelle die richtige Anleitung zur Philosophie von der Betrachtung und der Liebe der sinnlichen Schönheit in einzelnen Körpern beginnen, dann aufsteigen zu der Betrachtung der körperlichen Schönheit überhaupt, von wo aus sie wieder zu der Seelenschönheit führen soll, die körperliche Schönheit gering zu achten lehrend; und zwar zuerst soll der Schönheitsinn, auf das Geistige gerichtet, sich üben an der Betrachtung der Schönheit einer einzelnen Seele, in Gemeinschaft mit ihr schöne Gedanken erzeugend, hierdurch aber gewendet werden auf die Beschäftigungen der Menschen überhaupt und auf ihre Gesetze, von deren Schönheit er endlich aufsteigen soll zu der Schönheit der Wissenschaften, deren Gesammtheit und Einheit betrachtend, bis zuletzt die Seele in die eine Wissenschaft des einen und ewigen Schönen sich versenken werde [2]). So will Platon von dem Sinnlichen und dem

1) So werden Gedichte und Werke *τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι*, conv. p. 209 a., noch mehr aber Gesetze, wie die des Lykurgos und Solon, ib. d. e., aber auch die handwerksmäßigen Künste, Phil. p. 55. c, als Vorstufen der Philosophie betrachtet.

2) Conv. p. 210.

Einzelnen die Seele aufziehen zum Geiſtigen und Allgemeinen.

Nun mußte er aber, wenn er in der richtigen Meinung einen Durchgangspunkt zur Philoſophie ſah, auch angeben, worin die Nöthigung liege, aus der richtigen Meinung herauszugehen. Zu dieſem Zwecke unterſcheidet er zwei Arten der Meinung, von welchen die eine das, was ſie betrifft, ſchon hinlänglich beurtheilt, die andere aber nicht [1]). Dies Letztere findet ſtatt, wenn von der Meinung Entgegengeſetztes über ein und daſſelbe ausgeſagt wird, Weiches und Hartes, Dichtes und Dünnes u. ſ. w.; alsdann wird ſie gezwungen zu unterſcheiden Eins von dem Andern und ſomit Zweies zu ſetzen, aber doch auch wieder Eins, indem Daſſelbe der entgegengeſetzten Beſtimmungen theilhaftig iſt. Dadurch wird die Seele zu der Unterſuchung geführt, was wohl das Eins an ſich iſt [2]), einer Unterſuchung, welche der Arithmetik angehört, welche aber auch zur Philoſophie leitet, indem ſie von den veränderlichen Beſtimmungen aus auf das Ewige der Wahrheit blicken lehrt. In demſelben Sinne werden auch die übrigen mathematiſchen Wiſſenſchaften, Geometrie und Stereometrie, ſo wie Aſtronomie und Muſik, ſoweit ſie

---

1) De rep. VII. p. 523. a sq.

2) Ib. p. 524. d. *εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὁρᾶται ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται τὸ ἕν, οὐκ ἂν ὁλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν· — εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἕν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν καὶ ἀνερωτᾶν, τί ποτ' ἔστιν αὐτὸ το ἕν.*

in dem reinen Gedanken gegründet, unveränderlicher Wahrheit fähig sind, als Bildungsmittel der Seele für die Philosophie betrachtet [1]). So steht ihm die Mathematik in der Mitte zwischen der richtigen Meinung und der Philosophie und erscheint ihm als eine nothwendige Stufe der Erkenntniß, ohne welche niemand zur Philosophie gelangen könne [2]). Aber sie ist nicht selbst Philosophie, denn sie geht von Voraussetzung ihrer Begriffe aus, als welche Allen offenbar wären, keine Rechenschaft über diese Begriffe gebend, ein Verfahren, welches der reinen Wissenschaft nicht erlaubt ist; sie bedient sich auch zu ihren Beweisen veranschaulichender Bilder, obgleich nicht von diesen ihre Rede ist, sondern von dem, was nur durch den Verstand gesehen wird [3]). Deswegen will sie auch Platon im strengen Sinne nicht Wissenschaft genannt wissen, sondern einen eigenen Namen für sie ausbildend, nennt er sie Erkenntniß (*διάνοια*), welche klarer sei, als die Meinung, dunkler aber als Wissenschaft [4]).

Hier möchte es nun scheinen, als wenn Platon durch Ausschließung der auf Erfahrung gegründeten, der Meinung angehörigen und auch der mathematischen Erkenntnisse ein abgeschlossenes Gebiet der Wissenschaft für die

---

1) Ib. p. 526. c. sq.

2) Vergl. Phil. p. 55 sq.; de rep. V. p. 475. b sq.; VII. p. 536. d.

3) De rep. VI. p. 510. b sq.; cf. Euthyd. p. 290. b.

4) De rep. VII. p. 533. d. Uebrigens wird auch dieser Name von Platon nicht festgehalten, so bedeutet die *ἀληθὴς διάνοια* schlechthin die Weisheit. Theaet. p. 170. b.

Philosophie sich habe bestimmen wollen. Aber bei genauerer Betrachtung dürfte auch dies wieder verschwinden. Zwar kann nicht geleugnet werden, daß er Manches als außerhalb des philosophischen Wissens liegend erblickt, es den Meinungen der Menschen von den Bildern und Erscheinungen (εἰκασία) oder auch den Bestimmungen der Mathematik überlassend; allein immer nur in der gewöhnlich sehr bestimmt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß nur der Rücksicht auf menschliches Unvermögen dies nachzugeben sei. Dagegen finden wir sehr augenscheinliche Andeutungen, daß nach seiner Meinung die Philosophie alle Erkenntnisse zu durchdringen bestimmt sei. Zuerst wird dies wohl von der Mathematik kaum bezweifelt werden, da ihre Unvollkommenheit von Platon nur darin gesucht wird, daß sie von vorausgesetzten Begriffen ausgehe und das nur durch die Vernunft Denkbare in sinnlichen Bildern darzustellen scheine. Denn diese Unvollkommenheit der Mathematik kann doch aufgehoben werden, indem theils die Bilder für das erkannt werden, was sie sind, theils von den Voraussetzungen weiter fortgeschritten wird zur Rechenschaft über sie und zur Darlegung ihres Grundes, worin ja Platon selbst das Verfahren der Philosophie findet [1]). Und wenn nun von den mathematischen und andern Erfindungen gesagt wird, jeder Verständige übergebe sie dem Dialektiker zum richtigen Gebrauch [2]), so kann man darin wohl nichts Anderes finden, als nur die Andeutung, daß die Philosophie die mathematischen

1) Phaed. p. 101. d; de rep. VI. p. 510. b; 511. b.

2) Euthyd. p. 290. c.

Lehren in sich aufnehmen und zur völligen Einsicht ausbilden müsse. Tritt man aber von diesen Betrachtungen aus zu andern weniger deutlichen Stellen der platonischen Gespräche, so wird uns klar, daß Platon ein Inwohnen der mathematischen Begriffe in der Philosophie annahm. Zuweilen nämlich finden wir, daß er beiläufig oder auch in der Untersuchung über die mathematischen Wissenschaften selbst durch die Stellung, welche er den mathematischen Begriffen im Verhältniß zur Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge anweist, auf eine höhere Erkenntniß und philosophische Auffassung eben dieser Begriffe anspielt. So wenn er von dem Kreis und der Kugel spricht, wie sie an und für sich göttlich sind und eine reine Erkenntniß gewähren [1]), oder wenn er von der Größe und Kleinheit, von der Einheit und Zweiheit an und für sich und der Idee nach handelt [2]), wenn er Zahlen und Ideen nebeneinander setzt [3]), oder wenn er fordert, man solle zum Schauen der Natur der Zahlen selbst gelangen [4]) und eine Einheit denken, welche in sich durchaus keinen Theil hat und nicht geschnitten werden kann [5]), oder wenn er endlich eine Astronomie sich denkt, welche die Erkenntniß gewähren soll von der wahrhaft wirklichen Schnelligkeit und Langsamkeit in der wahren Zahl und in allen

1) Phil. p. 62. a. *κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων* parallel mit *φρονῶν αὐτῆς περὶ δικαιοσύνης.*

2) Phaed. p. 100. b. sq.

3) Tim. p. 53. b.

4) De rep. VII. p. 525. c. sq.

5) Ib. d. sq.

den wahren Figuren [1]). Doch Spuren ähnlicher Art führen noch weiter; auch in den sinnlichen Vorstellungen, welche sonst der Meinung zugerechnet werden, sucht Platon noch etwas, was einer rein vernünftigen Erkenntniß zugänglich ist und so Theil nehmen darf an der wahren Philosophie. Nämlich er sucht auch das Wesen an und für sich und die Idee des Warmen und Kalten [2]), der Bewegung und der Ruhe [3]), des Feuers und der übrigen Elemente [4]), welches ganz seinem Grundsatze gemäß ist, daß auch nicht das Kleinste von Philosophen verachtet zu werden verdiene, aber freilich auch nicht so ausgelegt werden darf, als wenn er gemeint hätte, das Sinnliche schlechthin sei einer Begriffsbestimmung an sich fähig, sondern nur den Ausdruck dafür enthält, daß auch für die sinnlichen Vorstellungen ein entsprechender letzter Grund gesucht werden müsse.

So finden wir in dem platonischen Begriffe von der Philosophie überall wieder die Beziehung alles Denkens auf die allgemeine Wissenschaft, welche, wenn sie vollendet wäre, die Wahrheit aller Gedanken, ja alles seiner selbst bewußten Lebens umfassen würde. Zuweilen zwar giebt Platon etwas Besonderes als den Gegenstand der Philosophie an, nämlich, daß sie zu erkennen strebe, was der Mensch ist und was dieser Art der Natur zukommt,

---

1) Ib. p. 529. c.

2) Phaed. p. 103. d.

3) Parm. p. 129. d.

4) Tim. p. 51. b sq.

von den übrigen Verschiedenes zu thun und zu leiden [1]); aber jeder wird solcherlei Aeußerungen auf das richtige Verständniß sich zurückzuführen wissen, wenn er bemerkt, daß dem Platon das Wichtigste im Menschen die Seele ist, von der Seele aber gesagt wird, daß sie nicht richtig erkannt werden könne ohne die Erkenntniß der ganzen Natur [2]). Platon erkennt zwar an, daß in der Unvollkommenheit des menschlichen Lebens unterschieden werden müsse zwischen Handeln und Wissen, zwischen dem, was mit der Idee der vollkommenen Wissenschaft in uns zur reinen Erkenntniß ausgebildet worden ist, und zwischen dem, was noch der schwankenden Meinung anheim fällt, oder den einzelnen Wissenschaften, die noch nicht ihren letzten genügenden Grund und ihre Vereinigung in der allgemeinen Wissenschaft gefunden haben; aber er ist weit davon entfernt, diese Unterscheidungen als solche zu setzen, welche bestehen sollen, sondern nur eben in dem Flusse des menschlichen Lebens gelten sie ihm, und er erkennt ein Ziel an, welches von diesen Trennungen frei ist und das Forschen zur endlichen Ruhe führt [3]), auf welches denn auch das ganze Bestreben des Menschen im Handeln und Denken, seine ganze Liebe sich richten soll. Und dieses Ziel ist ihm die Dialektik, d. h. die vollkommene Wissenschaft, welche die Bestimmung eines jeden Begriffes und einer jeden Art weiß; nur um zu ihr zu

---

1) Theaet. p. 174. b.

2) Phaedr. p. 270. c.

3) De rep. VII. p. 532 e. *οἱ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας.*

führen sind selbst die Wissenschaften, welche Platon am meisten achtet, die mathematischen, etwas werth; führen sie nicht zu ihr, verkennend ihre eigene Einheit und Verbindung untereinander, so sind sie unnütz [1]).

Nachdem wir so den Begriff der Philosophie, so wie er sich beim Platon zeigt, bestimmt haben, frägt es sich, ob er der Philosophie mehrere Theile gegeben und wie er sie abgetheilt habe. Daß er mehrere Theile der Philosophie annahm, ist nicht zu bezweifeln, da er auf das Bestimmteste die Frage nach den Arten, welche die Philosophie theilen, aufstellt, ohne sie jedoch in der Reihe der Untersuchungen, in welcher er sich eben befindet, beantworten zu wollen [2]). Da er sich nun auch in seinen Gesprächen überhaupt über die Eintheilung der Philosophie nicht genau und entschieden erklärt hat, so sind verschiedene Meinungen entstanden über die Art seiner Eintheilung. Einige haben aus einzelnen Aeußerungen geschlossen, Platon habe zwei Theile der Philosophie, den theoretischen und den praktischen, unterschieden [3]), wofür zwar

---

1) De rep. VII. 531. c. Von den Wissenschaften der *διάνοια* wird gesagt: *οἶμαι δέ γε καὶ ἡ τούτων πάντων, ὧν διεληλύθαμεν, μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ ξυγγένειαν καὶ συλλογισθῇ ταῦτα, ᾗ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν, εἰς ἃ βουλόμεθα, τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι· εἰ δὲ μή, ἀνόνητα.*

2) De rep. VII. p. 532. e.

3) S. Krug's Gesch. der Phil. alter Zeit S. 209 der ersten Ausg.; damit stimmt im Wesentlichen überein Reinhold Handbuch der allg. Gesch. der Phil. I. Bd. S. 193. Davon verschieden ist die Eintheilung der Wissenschaft in das *πρακτικόν*, *ποιητικόν* und *θεωρητικόν*. Diog. L. III, 84; cf. Polit. p. 258. e.; Soph. p. 219. b.

eine schon angeführte Eintheilung der Wissenschaften in die auf das Handeln gerichteten und in die bloß erkennenden [1]) angeführt werden könnte, wogegen aber alles das spricht, was früher über die platonische Einheit des Denkens und des Thuns erinnert worden ist, und besonders die Art, wie die Dialektik als die Wissenschaft ihm erscheint, welche alles Denken umfaßt und zugleich die Erkenntniß dessen uns gewährt, wozu die übrigen Erkenntnisse uns gut sind. Eine andere Eintheilung, welche man dem Platon zugeschrieben hat, wird vielleicht bei solchen Beifall finden, die bei der Betrachtung der alten Philosophie sich gewisser neuern Begriffsverknüpfungen nicht leicht entschlagen können, nämlich die Eintheilung in die Philosophie des Schönen, des Guten und des Wahren, welche mit der Eintheilung der Seele in das Gefühls-, das Begehrungs- und das Erkenntniß-Vermögen übereinzustimmen scheinen möchte [2]). Allein schon die Trennung des Guten und des Wahren muß nach unsern frühern Bemerkungen als mislich sich darstellen, noch mehr aber dürfte die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Schönen gegen den Sinn des Platon sein, da ihm vielmehr das Gute und das Schöne immer in unzertrennlicher Verbindung erscheint nach alterthümlicher Denkweise und nirgends in seinen Gesprächen eine feste Bestimmung gesucht wird, durch welche beide voneinander gesondert werden könnten. Bei den Alten finden wir

1) Polit. l. l.

2) Van Heusde initia philosophiae Platonicae. 1827. ps. I. p. 71.

eine andere Eintheilung der platoniſchen Philoſophie in die Wiſſenſchaft, welche ſich mit der Natur des All oder mit den göttlichen Dingen beſchäftige, in die Philoſophie über die menſchlichen Dinge und in die Logik [1]), aber theils über die Stellung dieſer drei Zweige der Philoſophie zueinander, theils über die Möglichkeit ihrer Sonderung voneinander möchten ſehr erhebliche Zweifel vorgebracht werden können. Die Logik wird in dem letzten Orte nach den beiden übrigen Wiſſenſchaften, welche ſchon alles Philoſophiſche zu umfaſſen ſcheinen, wohl ſchwerlich ihre Stellen behaupten können, da man gar nicht ſieht, was ſie noch leiſten könne, nachdem die übrigen Wiſſenſchaften vollendet ſind, wenn ſie nicht etwa bloß verneinenden Gebrauchs ſein ſoll, die Irrthümer und Anfechtungen der Gegner abzuweiſen. Doch dies iſt der platoniſchen Denkart durchaus fremd. Nun hat aber die Logik in dieſer Abtheilung nicht bloß zufällig ihre Stellung am letzten Orte; denn es wird ausdrücklich angemerkt, daß Platon der Meinung geweſen ſei, es könne das Menſchliche nicht früher erkannt werden, ehe nicht das Göttliche erblickt worden ſei [2]). Aber auch dieſer Gedanke, welcher die Stellung und Sonderung der beiden erſten Theile bewirkt hat, iſt nur halb platoniſch, obgleich er ſich an platoniſche Aeußerungen anſchließt; denn Platon's Meinung iſt es eben ſo ſehr, daß die menſchlichen Dinge erſt in der göttlichen Erkenntniß ihre wahre Bedeutung finden, als

---

1) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XI, 3.

2) L. l. *ἠξίου γὰρ μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθείη.*

daß die göttlichen Dinge von uns nur erkannt werden können, indem wir vom menschlichen Standpunkte zu ihnen aufsteigen [1]), so daß mithin nach platonischer Ansicht die göttliche Wissenschaft gar nicht von der menschlichen trennbar sein dürfte. Zuletzt können wir auch nicht unbemerkt lassen, welchen unreinen Schnitt man dem Platon Schuld giebt, wenn man ihn das Menschliche von dem Göttlichen abschneiden läßt, ohne daß in jenem das Logische mit enthalten sein sollte [2]).

Erscheinen uns nun alle diese Abtheilungen der Philosophie der platonischen Lehre nicht gemäß, so drängt sich uns dagegen eine andere auf, welche in den Zeugnissen der Alten einige Haltung findet, noch mehr aber aus der Anordnung der größern Untersuchung in den Werken des Platon hervorleuchtet. Einige der Alten sagen, Platon habe zuerst die bei den frühern Philosophen zerstreuten Glieder der Philosophie in ein Ganzes vereinigt und so drei Theile der Philosophie erhalten, die Logik, die Physik und die Ethik [3]), Andere dagegen, und diese scheinen ge-

---

1) Phaed. p. 101. d.; de rep. VI. p. 510. b. sq. Daß in diesen Stellen das ἱκανὸν und die ἀρχὴ ἀνυπόθετος das Göttliche, das ihnen Entgegengesetzte aber das Menschliche bezeichnet, bedarf wohl keines Beweises.

2) Nach jener Eintheilung soll nämlich die Wissenschaft vom Menschlichen nur die Politik umfassen, was aber ganz willkürlich ist. Sehr wahrscheinlich hat auch diese Eintheilung nur die richtige Eintheilung in Logik, Physik und Ethik im Auge, legt diesen Theilen aber eine falsche Bedeutung unter, welche theils aus Vorstellungen der Stoiker über die Physik, theils aus der Ansicht neuerer Platoniker von der Logik hervorgegangen ist.

3) Cic. acad. I, 5; Atticus ap. Euseb. pr. ev. XI, 2; Apulej. de doctr. Plat. I. p. 3 ed. Elmenh.

nauer an das Ueberlieferte ſich zu halten, geben an, Platon habe zwar die Unterſcheidung dieſer Theile der Philoſophie dem Vermögen nach gehabt, aber doch nicht mit Beſtimmtheit ausgeſprochen, ſeine Schüler aber, Xenokrates und Ariſtoteles, hätten dieſe Eintheilung ausdrücklich anerkannt [1]). Man kann dieſer Meinung gewiſſermaaßen beiſtimmen, doch iſt ihr Ausdruck allerdings ungenau und verlangt zum richtigen Verſtändniß eine nähere Beſtimmung.

Am wichtigſten dürfte die Frage ſein, was unter einem jeden der drei angegebenen Theile zu verſtehen ſei. Ueber den Begriff der Ethik im platoniſchen Sinne kann nicht leicht ein Zweifel ſein; denn Platon's Unterſuchungen über die Sittlichkeit ſind ſo genau mit den Unterſuchungen über den Staat verbunden, daß niemand ungeſtraft verſuchen wird, beide voneinander zu trennen, und wir dürfen es daher wohl als entſchieden ſetzen, daß ſeine Ethik auch die Politik mit in ſich umfaßt haben müſſe. Auch der Begriff der platoniſchen Phyſik ſcheint ziemlich ſicher zu ſtehen, nur muß man ſich hüten, zu ihr auch die Lehren vom Uebernatürlichen, von Gott und von den allgemeinen Beſtimmungen des wahrhaft Seienden zu ziehen, weil Platon dieſe Lehren ſeiner Phyſik zum Grunde legt [2]), ſie beſchränkt ſich vielmehr auf die Darſtellung der Beſchaffenheit und Ordnung aller natürlichen Dinge.

Aber über den Begriff der Logik möche die größte

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

2) Auf ſolche Weiſe ſcheint Tennemann den Begriff der platoniſchen Phyſik zu verkennen. Geſch. d. Phil. Bd. 2. S. 267 f.

Verschiedenheit der Bestimmungen herrschen. Es ist zu bemerken, daß von den Alten gemeiniglich zwischen Logik und Dialektik nicht unterschieden wird [1]). Nun kommt der Name der Dialektik oder auch verwandte Bezeichnungsweisen beim Platon nicht selten vor, aber er nimmt diese Ausdrücke nicht in irgend einem ausschließlichen, einer besondern philosophischen Lehre eigenthümlich zukommenden Sinne, sondern ihm ist die Dialektik die Philosophie überhaupt. Allein wenn wir voraussetzen, daß Platon auch über die Natur philosophirt habe, so können wir doch bemerken, wie er sich die Dialektik noch von dieser Art der Philosophie trennt und sie mithin als einen besondern Zweig der Philosophie betrachtet. Denn so wie er die Dialektik als die vollkommene Wissenschaft dessen ansieht, was ewig ist und sich niemals verändert, so läßt er auch nicht unbemerkt, daß die Wissenschaft von Natur, d. h. von dem, was niemals ist, sondern immer nur wird, der Art ihres Gegenstandes nach, seine veränderliche Natur nachbildend, nie die Sicherheit und völlige Genauigkeit der Dialektik erreichen könne [2]). Und eben so, können wir sagen, scheidet sich ihm auch von der Dialektik gewissermaaßen die Betrachtung des Guten aus, nicht wie es an und für sich ist, sondern wie es in den Sitten der einzelnen Menschen und im Großen im Staat dargestellt werden kann, indem er, wie schon früher erwähnt, es

1) Dies gilt freilich nicht allgemein. Wenn man aber bemerkt, wie die Alten in der dreigliedrigen Eintheilung der Philosophie bald die Logik, bald die Dialektik nennen, so wird man das Schwankende des Sprachgebrauchs in diesem Punkte nicht verkennen.

2) Phileb. p. 59. a; Tim. p. 27. d; 29. b. sq.; 37. a sq.

gleichsam für eine Herablassung des Dialektikers ansieht, wenn er sich zu den Staatsgeschäften bequemt, nicht als zu einer schönen, sondern als zu einer nothwendigen Sache [1]). Und damit stimmen auch andere Aeußerungen überein, welche andeuten, wie die Lehre über menschliche Sitten und Einrichtungen mancherlei veränderliche Bestimmungen erleiden könne, während die Dialektik, mit dem Ewigen beschäftigt, in ihren Lehren auch unerschütterliche Festigkeit haben müsse. Hiernach möchte also Platon die Dialektik im höhern Sinne als Philosophie betrachtet haben, während die Physik und die Ethik sich ihr als zwei Wissenschaften von geringerer Sicherheit, gleichsam als noch nicht vollendete Philosophie, anschließen sollen [2]).

Was nun den Begriff der Dialektik oder Logik betrifft, so wird er vom Platon selbst zuweilen an die gewöhnlichste Bedeutung des Wortes angeknüpft und damit die Kunst oder Wissenschaft bezeichnet, gesprächsweise in Fragen und Antworten Erkenntnisse zu entwickeln [3]), weswegen auch dem Dialektiker die richtige Anordnung der Rede, durch welche die Mittheilung in Fragen und Antworten geschieht, übergeben werden soll [4]). Daß diese Kunst der richtigen Mittheilung im Gespräch — denn

---

1) De rep. VII. p. 540. b.

2) Daß Platon nicht so entschieden die ethischen Untersuchungen, als die physischen, der weniger vollkommenen Wissenschaft zurechnet, erkläre ich mir daraus, daß er die Untersuchung über das Gute an sich der Dialektik zueignet.

3) De rep. VII. p. 534. d.

4) Crat. p. 390. c. sq.

dieſe Art der Mittheilung iſt dem Platon die vollkommenſte, jede andere dagegen ohne völlige Verſtändigung — auch zugleich die Kunſt des richtigen Denkens ſei, iſt nach der Denkart des Platon nicht zu bezweifeln, da ihm Rede und Gedanke daſſelbe ſind, nur daß dieſer in der Seele ein Geſpräch iſt mit ihr ſelbſt ohne Laut [1]). Von dieſer Seite alſo würde das, was Platon Dialektik nennt, mit dem übereinkommen, was die Spätern Logik genannt haben. Nur muß man nicht wähnen, daß er bei dieſer Kunſt oder Wiſſenſchaft des richtigen Denkens irgend wie an eine Trennung der Form von dem Inhalte, wie ſie von den Spätern verſucht worden iſt, gedacht habe [2]). Denn wenn er die Dialektik beſchreibt als die Wiſſenſchaft, die Rede richtig durchzuführen und die Gattungen der Dinge richtig miteinander zu verbinden und voneinander zu ſcheiden [3]), ſo ſoll doch die Verbindung und die Unterſcheidung nicht nur in der Form, ſondern in der Geſammtheit der Begriffe gefunden werden. Und davon iſt denn auch die Rückſicht auf das Gegenſtändliche der Gedanken auf keine Weiſe ausgeſchloſſen, denn Platon erklärt die Dialektik für die Wiſſenſchaft vom Seienden, vom Wahrhaften und immer in gleicher Art Beſtändigen [4]), für die Wiſſenſchaft, welche das Weſen eines

1) Soph. p. 263. e. *οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος, τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.*

2) In dieſem ſpätern unplatoniſchen Sinne ſcheint auch K. F. Hermann den Begriff der Dialektik zu nehmen.

3) Soph. p. 253. b. sq.; Phaedr. p. 266. b.

4) Phil. p. 57. e. *ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχε, ἀναίνοιτ' ἂν*

Dinges erkennt [1]) und überhaupt die allgemeine Einsicht in den Wissenschaften hat [2]). Hiernach würde also die Dialektik dem Platon die Wissenschaft sein, welche sowohl das Denken, als das Sein, sofern beiden ewige Bestimmungen zukommen, zu ihrem Gegenstande hat.

Wenn man nun hierauf sieht, so wird man auch nicht leicht verkennen, daß zum Theil die Anordnung der platonischen Dialogen, wie schon früher gesagt, dieser Eintheilung der Philosophie entspricht. Denn zwar giebt es viele Gespräche des Platon, welche bald in größerer, bald in geringerer Mischung das Logische, Ethische und Physische miteinander verbinden, dagegen finden sich aber auch andere, und zwar die wichtigsten in philosophischer Rücksicht, in welchen wohl noch eine Mischung jener philosophischen Elemente vorkommt, aber doch in einem so untergeordneten Maaße, daß die Hauptrichtung auf einen der angegebenen Theile der Philosophie sich deutlich hervorhebt. Daß der Timäos vorherrschend physischen Inhalts ist, kann nicht verkannt werden, und eben so entschieden kündigen sich die Republik und die Gesetze als vorherrschend ethischen Inhalts an. Nun finden wir

---

ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν. Τίνα δὲ ταύτην αὖ δεῖ λέγειν; Δῆλον ὅτι ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη· τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας, ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρτηται, μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν. Cf. de rep. VI, p. 511. b. sq.; VII. p. 532. a.

1) De rep. VII. p. 534. b.

2) Ib. p. 537 c; Euthyd. p. 290. c.

freilich unter den Werken des Platon keins, welches eine eben so große und ziemlich das ganze Gebiet umfassende Masse des Dialektischen enthielte, als jene des Ethischen und Physischen, aber wer sich gewöhnt hat, auch auf die Absichtlichkeiten in der Zusammensetzung der platonischen Gespräche zu achten, der wird nicht anstehen, unter dem Theätetos, dem Sophisten und dem Politikos eine Verbindung wahrzunehmen, welche einen Zweck verfolgt und welcher sich auch gewissermaaßen der Parmenides im Aeußern dadurch anschließt, daß in ihm, wie in den beiden letzten, die Leitung des Gesprächs ein Eleat übernommen hat. Und nun ist es wohl offenbar, daß der Inhalt dieser vier Gespräche entschieden dialektisch ist, mit dem Begriffe der Wissenschaft und dem Gegenstande der Wissenschaft, dem Seienden, sich beschäftigend, zugleich aber auch zeigend, wie die richtige Wissenschaft allein der Ausgangspunkt für das richtige Handeln ist *). Sollte man wohl so kühn sein, behaupten zu wollen, diese Massen wissenschaftlicher Entwicklung wären dem Platon wie zufällig entstanden und ohne Bewußtsein ihres Zusammengehörens und ihrer Verschiedenheit? Um so weniger, glaube ich, wird Jemand dieser Meinung sein, je mehr auch schon durch den Gang der frühern Entwicklung Platon darauf geführt werden mußte, die drei Theile der Philosophie zu unterscheiden. Denn die Physik hatte sich doch zu entschieden bei den ionischen und pythagorischen Phi-

*) Auch der Politikos zeigt nur die Verbindung des Wissens mit dem Handeln nach und knüpft beide an die höchsten Gründe des Seins an.

losophen als Wissenschaft festgestellt, als daß jemand, welcher dahin seine Augen richtete, ihre Bedeutung hätte übersehen können; die ethischen Untersuchungen waren in Masse, wenn auch nicht in wissenschaftlich aufgebauter Gestalt, beim Sokrates und seinen Schülern hervorgetreten, auf das bestimmteste gesondert von der Physik, und die dialektischen Untersuchungen der Eleaten über das Sein und über die Arten des Denkens in Meinung und reiner Wissenschaft lagen auch als ein eignes Gebiet vor Augen, verknüpften sich aber auf eine ungezwungene Weise mit den Forschungen des Sokrates über die Wissenschaft und ihre Formen; so daß es denn nur eines auf das ganze Gebiet der Erkenntniß gerichteten Geistes bedurfte, um sowohl ihr Zusammengehören, als ihr sich wechselseitig ausschließendes Verhältniß zueinander zu erkennen. Daß nun Platon einen solchen Geist besaß, wird wohl niemand leugnen wollen.

Da wir von der Ueberlieferung ausgegangen sind, daß Platon nur dem Vermögen nach die Eintheilung der Philosophie, von welcher geredet wird, gehabt habe, so müssen wir uns wohl darüber näher erklären, wie wir diese Ueberlieferung verstehen. Wir sehen, daß Platon dieser Eintheilung in seinen Gesprächen sich nicht bediente; das, was wir über die zusammenhängenden Vorträge seiner Lehre vermuthen können, scheint auch die Meinung nicht zu begünstigen, daß er in diesen eine solche Eintheilung gebraucht habe *); selbst die Namen der einzelnen Theile

*) Der Titel über das Gute scheint etwas ganz Allgemeines zu bezeichnen.

sind ihm theils nicht sehr geläufig, theils haben sie ihm keinen bestimmten Sinn [1]; aber doch glauben wir annehmen zu müssen, daß Platon diese Eintheilung ausdrücklich anerkannt habe und daß sie deswegen in seiner Schule ganz gebräuchlich war. Denn da Xenokrates sie gebrauchte und er doch in der Eintheilung der Philosophie nicht vom Platon abweichen konnte, ohne auch seiner ganzen Lehre eine andere Form zu geben, welches wir anzunehmen keinen Grund haben, so läßt es sich nicht anders vermuthen, als daß Xenokrates die Eintheilung vom Platon empfangen hatte. In dieser Ansicht bestätigt uns noch mehr, daß auch Aristoteles diese Eintheilung als eine ganz allgemein bekannte voraussetzt [2].

An unsere Untersuchung über die Theile der platonischen Philosophie schließt sich uns nun aber die Frage an, in welche Ordnung er dieselben zueinander gestellt wissen wollte. Da Platon sich hierüber nirgends ausdrücklich erklärt hat, so läßt sich eine erschöpfende Antwort auf diese Frage nur aus dem Zusammenhange der ganzen platonischen Lehre entnehmen. Doch dürfen wir so viel voraus erinnern. Die Dialektik mußte dem Platon als der Grund aller Philosophie erscheinen, da er überhaupt die Vorschrift giebt, in jeder philosophischen Untersuchung von der Feststellung der Idee anzufangen [3], und die Forschungen von ihm verworfen werden, welche mit irgend

---

1) Von der Dialektik haben wir dies oben gesehen; die Namen der Physik und der Ethik kommen bei ihm gar nicht vor.

2) Top. I, 14; anal. post. I, 33 fin.

3) Phaed. p. 99. d sq.

einer physischen Voraussetzung beginnen. Zweifelhafter könnte es scheinen, ob er der Ethik, oder der Physik die zweite Stelle nach der Dialektik gegeben habe, indem mehrere Punkte in der Naturlehre des Platon sich finden, welche ethische Sätze, sowie umgekehrt andere Punkte in der Ethik des Platon, welche physische Lehren voraussetzen. Doch wenn man bedenkt, daß die wesentlichen Eintheilungen, auf welche Platon seine Tugendlehre und seine Anordnung des vernünftigen Staatslebens zurückführt, von physischen Untersuchungen über die beseelende Kraft in der Natur ausgehen, so wird wohl niemand daran zweifeln, daß Platon die Physik der Ethik voranstellte. In dieser Ordnung werden wir daher auch die platonische Lehre abzuhandeln haben, zuerst die Dialektik als die Grundlage der gesammten Philosophie betrachtend, dann die Physik als durch die Dialektik begründet, aber auch ihrerseits wieder die Ethik begründend, und zuletzt die Ethik als den gesammten Kreis der Philosophie beschließend und abrundend.

Doch ehe wir an die Entwicklung der platonischen Philosophie gehen, dürfen wir einen Wink nicht vernachlässigen, welchen Platon über das eigenthümliche Verfahren der Philosophie giebt, damit wir nach diesem unterscheiden können, was nach Platon's Idee ein Ergebniß der Philosophie war, von dem, was in seinen Gesprächen nur eben dem Bedürfniß einer beschränkten Untersuchung diente. Dieser Unterschied wird von ihm selbst oft berührt und greift tief in die Anlage aller seiner Gespräche ein; wer ihn aber nicht zu würdigen versteht, wird oft, wo er am sichersten zu sein glaubte, über die wahre Mei-

nung des Platon plötzlich wieder in Zweifel versetzt werden, vielleicht ohne Grund. Hier aber über diesen Punkt etwas zu sagen, möchte am Ort sein, weil man solche ungegründete Zweifel sobald als möglich zu beseitigen suchen muß und weil nur aus dem Begriffe der Philosophie über ihre eigenthümliche Entwicklungsweise etwas bestimmt werden kann.

Wenn Platon vor der Philosophie die Seele gereinigt wissen wollte von der Unvernunft und der falschen Meinung, damit sie erkenne, wie sie die Wissenschaft nicht besitze, so wollte er dadurch nicht Alles in einen grundlosen Zweifel ziehen oder anrathen, streitsüchtig alle Meinungen untereinander zu mischen [1]); vielmehr rieth er, man solle sich an das halten, was in der Meinung richtig gesetzt zu sein scheine, um durch geschickte Prüfung es zum Anfange der Philosophie zu machen. Als einen solchen passenden Anfang für die philosophische Untersuchung betrachtet Platon die in der Meinung gegebenen Begriffsbestimmungen. Die erste Frage in einer jeden Untersuchung ist nach ihm, was der Gegenstand der Untersuchung ist, und diese Frage wird durch die Erklärung des Begriffs beantwortet [2]). Doch sieht Platon eine solche

1) Phaed. p. 90. b. *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι τε καὶ κατανενοηκέναι μόνοι, ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον, οὔτε λόγων.* Ib. p. 101. d. *ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο, ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοί, περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων, εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν.*

2) Phaedr. p. 237. b. *περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ, περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ*

Begriffserklärung nicht als ein philosophisches Wissen an, sondern nur als eine Voraussetzung, welche weiter geprüft werden müsse, wenn man zur philosophischen Einsicht gelangen wolle. Denn an und für sich gebe sie keine Rechenschaft von sich selbst; allein deswegen müsse sie nicht verworfen werden, sondern man müsse untersuchen, was mit ihr stimme und was nicht [1]). Nun haben wir schon früher bemerkt, daß Platon auch in den mathematischen Wissenschaften das Unphilosophische darin findet, daß sie von gewissen Voraussetzungen ausgehend nicht Rechenschaft zu geben wissen über ihren Anfang, sondern nur auf das Ende gehen, d. h. nur auf die Auflösung der Aufgabe, welche sie sich gestellt haben [2]). Also die mathematischen Wissenschaften haben es mit der Philosophie gemein, daß sie in den Begriffen forschen; aber eigenthümlich ist es der Philosophie, daß sie nicht bei den gegebenen Begriffen stehen bleibt, sondern über diese Rechenschaft sucht und, wenn sie eine solche in höheren Voraussetzungen, d. h. in höheren Begriffen findet, nicht früher aufhört, Rechenschaft zu fordern, bis sie zu einem an sich genügenden, zu einem voraussetzungslosen Anfange gelangt ist [3]). So will Platon in der Philosophie eine

---

βουλή, ἢ ἅπαντος ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. Nachher wird der *ὅρος* gesucht, welcher die *οὐσία* erklären soll. Meno p. 86. d.

1) Meno l. l.; Phaed. l. l.

2) De rep. VI. p. 510. c. d.

3) Phaed. p. 101. d. *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης* (sc. *ὑποθέσεως*) *αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως*

jede Wahrheit von der höchsten und letzten Wahrheit abhängig machen, aufsteigend zu dieser von den niedern, einzelnen Begriffen und wieder diese Begriffe in jener bewährend. Man sieht, wie er nach einem vollständigen System der Begriffe strebt, welches sich in sich selbst bewahrheiten soll, und wenn wir dies anerkennen, werden wir auch nur das für ein Ergebniß seiner Philosophie halten können, von welchem nachgewiesen ist, daß es in dem ganzen Systeme der platonischen Begriffe seine bestimmte Stelle findet.

Drittes Capitel.

Die Dialektik des Platon.

Indem die Dialektik des Platon ganz aus dem Begriffe der Wissenschaft sich herausbildet, auf der einen Seite die Formen des Denkens nachweisend, in welchen

---

ἐπί τι ἱκανον ἔλθοις. De rep. VI. p. 510. b. sq. *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται, τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος, οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος.* De rep. VII. p. 531. c. sq.; p. 533. Daß die Begriffe der eigentliche Gegenstand der Philosophie sind, darüber s. Theaet. p. 175. b. sq.; 185. d.

ein Wiſſen aufgefaßt werden kann, auf der andern Seite die Arten des Seins beſtimmend, welche in dieſen Formen dargeſtellt werden, iſt ihm die Dialektik zugleich Lehre vom Denken und Lehre vom Sein. Die Trennung beider Lehren iſt, wie ſchon früher erwähnt, durchaus gegen die Abſicht des Platon.

Nun iſt es nicht ſchwer zu bemerken, daß die platoniſche Philoſophie im Gegenſatz gegen zwei entgegengeſetzte Lehren, deren Bedeutung in der frühern Philoſophie der Griechen geſchichtlich ſich geltend gemacht hatte, ſich ausbildete, ich meine im Gegenſatz gegen die herakleitiſche Lehre vom Werden und gegen die eleatiſche Lehre vom beharrlich Seienden *). Die Widerlegung dieſer Lehren bildet gleichſam die Grundpfeiler der platoniſchen Dialektik; ihr iſt daher auch der größte Theil der beiden Geſpräche des Platon, in welchen das Dialektiſche am meiſten vorherrſcht, des Theätetos und des Sophiſten, gewidmet.

Wenn Platon ſeinen Begriff von der Wiſſenſchaft, nach welchem ſie ein in ſich ſelbſt feſt gegründeter Gedanke iſt, feſt halten wollte, ſo mußte er nothwendig die herakleitiſche Meinung von dem beſtändigen Fließen alles Wahren zurückweiſen. Dies wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß die herakleitiſche Lehre, wie gezeigt, in die ſophiſtiſche Meinung des Protagoras, daß alles Wiſſen Empfindung ſei, umgeſchlagen war. Daher behandelt auch Platon die Lehre vom ewigen Fluſſe der Dinge beſtändig in Zuſammenhang mit der Lehre des

*) Vergl. beſonders Theaet. p. 180.

Protagoras von der Wissenschaft, indem er nach seiner Weise die Betrachtung des Denkens und die Betrachtung des Seienden, welches im Denken dargestellt wird, miteinander verknüpft.

Wenn wir eine billige und gerechte Rücksicht auf die Beweglichkeit der Gesprächsform nehmen, so werden wir wohl nicht leugnen können, daß es eins der kunstvollsten und genauesten Werke ist, in welchem Platon die Sätze des Protagoras, sie zu einem vollkommenen Bewußtsein über sich selbst führend, sich selbst vernichten läßt. Protagoras hatte ihm schon vorgearbeitet, indem er eingesehen hatte, daß die Zurückführung aller Wissenschaften auf die sinnliche Empfindung in den Satz enden müsse, das Maaß des Seienden sei der Mensch, so daß einem jeden das sei, was er empfinde, und was er nicht empfinde, ihm auch nicht sei. Denn Empfindung und Vorstellung sei eins *); wenn nun jede Empfindung Wissenschaft sei, so sei auch jede Empfindung und Vorstellung untrüglich und wahr, so daß einem jeden die Dinge so sein würden, wie er sie sich vorstellt oder wie sie ihm erscheinen. Wenn demnach jemandem ein Ding kalt zu sein scheint, so ist es ihm auch kalt; erscheint es aber einem Andern warm, so ist es diesem auch warm. Nicht weniger lag die Folgerung hieraus ganz nahe, daß hiernach kein Ding an und für sich etwas ist, noch dieses oder jenes mit Recht genannt werden kann, sondern alles nur bald so, bald so erscheint und immer das nur wird, von welchem wir mit Unrecht

*) Theaet. p. 152. c. *φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν, ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.*

ſagen, daß es ſei [1]). Dieſes begründete Platon noch weiter durch eine Auseinanderſetzung deſſen, was in der ſinnlichen Empfindung enthalten iſt. Er zeigt, wie es unzuläſſig ſei, von falſchen oder unwahren Empfindungen zu reden, mögen ſie im Wachen oder im Schlafe, in Geſundheit oder in Krankheit, bei verſtändigen Menſchen oder bei Wahnſinnigen vorkommen; denn immer ſage die Empfindung nur aus, irgend etwas Thätiges bringe in mir dem Leidenden irgend ein Leiden hervor und dieſes Leiden ſei wahrhaft vorhanden in dem, welcher es leidet, und dem Kranken ſei der Wein nicht weniger bitter, als dem Geſunden ſüß. Dies nun zur allgemeinen Einſicht führend zeigte Platon, daß die Vorſtellung des Empfundenen nichts anderes ſei, als ein Erzeugniß aus zwei Bewegungen, des Empfindenden nämlich und des Empfindbaren, ein Erzeugniß, welches immer nur aus der Beſchaffenheit beider Bewegungen erklärt werden könne, aber nicht eine dieſer Bewegungen, weder die erregende, noch die erregte, ſondern etwas in der Mitte zwiſchen beiden Geſchehenes darſtelle [2]). Dadurch ſollte nun nicht

---

1) Ib. p. 152. d. *ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον· ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις οὐδ' ὁποιονοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρύ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνός, μήτε τινός, μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.*

2) Ib. p. 153. d. *ὑπόλαβε τοίνυν, ὦ ἄριστε, οὑτωσὶ κατὰ τὰ ὄμματα πρῶτον· ὃ δὴ καλεῖς χρῶμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων, μηδ' ἐν τοῖς ὄμμασι. — —*

nur die Wahrheit der Farbe und des Warmen und jeder andern ſinnlichen Beſchaffenheit, mögen wir ſie als in den äußern Dingen oder als in der Seele ſeiend denken, geleugnet werden, ſondern auch darauf zielte jene Lehre, nachzuweiſen, wenn Wiſſenſchaft Empfindung ſei, ſo bleibe auch nicht einmal das, was die ſinnliche Empfindung erleidet oder was die ſinnliche Empfindung erregt, als irgend ein Seiendes übrig. Natürlich war es dieſer Vorſtellungsweiſe, die Begriffe des einzelnen Menſchen und jedes andern einzelnen Weſens nur als Sammlungen ſinnlicher Empfindungen zu betrachten *), ohne anzuerkennen, daß irgend eine Einheit des Weſens jene Empfindungen in Verbindung halte. Aber noch weiter konnte man den Grundſatz gebrauchen, um auch jedes An- und Für-ſich des Seienden, gleichviel ob es als Zuſammengeſetztes oder als Einfaches gedacht werde, aufzuheben. Denn wenn nur die Empfindung Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt auch nur das Empfundene das Sein, welches gewußt wird. Empfundenes aber und Empfindung gehören ſo zuſammen, daß ſie nicht voneinander getrennt werden können, indem Empfindung nur in Beziehung auf das Empfundene und Empfunde-

---

καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τι καὶ λευκὸν καὶ ὁτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα, οὔτε τὸ προσβάλλον, οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται. ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός. κτλ.

*) Ib. p. 157. b. *δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.* Ib. 166. b.

nes nur in Beziehung auf die Empfindung ist, und so wie die Empfindung nur wird, so auch das Empfundene nur im Werden ist. Erklärt man nämlich die Empfindung aus dem Zusammentreffen zweier Bewegungen, z. B. die Empfindung der Farbe aus der Bewegung des Gefärbten in Beziehung auf die Bewegung des sehenden Auges, so ist es klar, daß aus diesem Zusammentreffen die Empfindung, das Sehen des Auges, erst wird und auch erst wird das Empfundene, die Farbe; bei beiden zwar wird ein Thun des Empfindbaren und ein Leiden des Empfundenen vorausgesetzt, so jedoch, daß auch das Empfindbare nichts an sich ist oder bleibt, noch auch das Empfindende etwas an sich ist oder bleibt, denn das Empfindbare wird erst durch die Empfindung ein Empfindbares, z. B. ein Gefärbtes, und das Empfindende eben so ein Empfindendes, z. B. ein sehendes Auge *). Hiernach also wird zuerst gesetzt, daß der Empfindende nicht dies

*) Ib. p. 156. a. *τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τριψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔχγονα, πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. — — ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο, ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων, τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε, καὶ ἐγένετο οὔτι ὄψις, ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν· τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ, ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτιοῦν συνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι.* Cf. ib. p. 160. d. sq.

oder jenes ist und eins und dasselbe bleibt; sondern in der Empfindung verändert er sich beständig, so daß er nicht eins, sondern vielmehr Mehreres und Unendliches ist und z. B. der kranke Sokrates ein Anderes als der gesunde [1]). Und eben so wird natürlich auch die Einheit des Empfindbaren aufgehoben, des Farbigen, des Süßen und des Herben. Denn alles dies wird nur das, was es genannt wird, indem es auf ein Empfindendes oder Leidendes stößt. Selbst der Unterschied zwischen dem Leidenden und dem Thuenden darf nicht als ein bleibender Unterschied geduldet werden, sondern das Thuende ist nur ein Thuendes, wenn es mit einem Leidenden zusammentrifft, wenn es aber mit einem Andern zusammentreffen sollte, möchte es als ein Leidendes erscheinen [2]). Und schlechthin nichts ist hiernach für sich, sondern immer nur in einem Verhältnisse zu einem Andern ist es etwas, denn ein Empfindendes zu sein, ohne ein Empfindendes von einem Süßen oder von irgend etwas anderem Empfindbaren ist unmöglich, so wie es auch unmöglich ist, ein Empfindbares zu sein, ohne ein Empfindbares für ein Anderes; aber alles dies sind auch die Dinge nicht, sondern werden es nur in dem Zusammentreffen ihrer Bewegungen untereins

1) Ib. p. 166. b. ἦ (sc. *δοκεῖς τινά σοι*) *δώσειν ποτέ, τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα, ἀλλ' οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἐάνπερ ἀνομοίωσις γίγνεται*; Cf. ib. p. 159 b.

2) Ib. p. 157. a. *ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὖ τι, ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι, ὥς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως· οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι· τό τέ τινι ξυνελθὸν καὶ ποιοῦν ἄλλῳ ἂν προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη.*

ander, dem Einen iſt dies, dem Andern jenes, nicht etwas für ſich ſeiend, ſondern nur von etwas oder für etwas werdend *). So zeigt Platon, daß die Lehre, welche alle Wiſſenſchaft auf die ſinnliche Empfindung zurückführt, mit der Lehre, alles ſei in einem beſtändigen Werden und auch nicht für ſich, ſondern jedes nur in einem Werden für ein Anderes, nothwendig zuſammenhängt.

Dieſer Lehre begegnet nun Platon, die Widerſprüche, welche in ihr liegen, nachweiſend und zwar nacheinander auf die beiden Seiten, welche ſie darbietet, ſein Augenmerk richtend. Zuerſt zeigt er nach, daß Wiſſenſchaft nicht Empfindung ſein könne, dann, daß der Gegenſtand der Empfindung, das reine Werden, nicht Gegenſtand der Wiſſenſchaft. Es ſind hauptſächlich zwei Punkte, auf welche ſich der erſte Theil ſeiner Widerlegung ſtützt; ein Paar andere Punkte berührt er nur wie im Vorübergehn, obgleich ſie ihm von nicht geringerer Bedeutung ſein mochten. Wir wollen auch dieſe Punkte nicht ganz außer Acht laſſen, wiewohl ſie ein ſophiſtiſches Anſehn haben. Wenn nämlich ein jedes Empfinden, Sehen, Hören und dergleichen ein Wiſſen iſt, ſo ließe ſich folgern, daß jemand daſſelbe zugleich wiſſen könnte und auch nicht wiſſen, es z. B. mit dem einen Auge ſehend, mit dem

*) Ib. p. 160. a. *ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τέ τινος γίγνεσθαι, ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι· αἰσθανόμενον γάρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον, ἀδύνατον γίγνεσθαι. ἐκεῖνό τέ τινι γίγνεσθαι, ὅταν γλυκὺ ἢ πικρὸν ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται· γλυκὺ γάρ, μηδενὶ δὲ γλυκὺ ἀδύνατον γίγνεσθαι· — — ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι, ἢ τινός, ἢ πρός τι, ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὐτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον, οὔτε αὐτῷ λεκτέον, οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον.*

andern nicht, oder sich seiner erinnernd, ohne es zu sehen; ja man könnte sagen, so wie es ein scharfes und ein schwaches Sehen gebe, so müsse es auch ein scharfes und ein schwaches Wissen geben [1]). Diese Einwürfe, wenn sie auch auf einen richtigen Unterschied zwischen dem Wissen und seiner sinnlichen Erregung deuten, werden doch von Platon fallen gelassen, weil er wohl einsieht, daß der angedeutete Unterschied erst von anderer Seite festgestellt werden müsse, ehe der Sophist sich bedenken werde, ihn zu leugnen [2]). Eben so läßt auch Platon den Einwurf fallen, wenn Empfindung Wissen sei, so würde auch der, welcher eine ihm unbekannte Sprache nicht verstehe, sobald er sie höre, sie auch wissen, so wie der, welcher die Buchstaben nicht kennt, sobald er sie sehe, sie auch kennen würde [3]); und doch ist es wohl offenbar, daß dieser Einwurf sehr geeignet war, auf den Unterschied zu führen, welcher zwischen der Wahrnehmung einer Erscheinung und dem Wissen von dem, was sie bedeutet, angenommen werden muß [4]).

Aber hierauf beruht nicht die Hauptstärke seiner Gründe, welche vielmehr aus dem Satze des Protagoras selbst hervorgezogen wird. Da Protagoras anerkannt hatte, daß jeder, welcher empfindet, auch das weiß, was er

---

1) Ib. p. 163. d. sq.

2) Im Sinn des Protagoras antwortet Platon auf jene Einwürfe, ohne sich zu scheuen, einen offenbaren Widerspruch anzuerkennen. Ib. p. 166. b.

3) Ib. p. 163. b.

4) Schleiermacher z. a. O. erklärt die Absicht Platon's anders und künstlicher.

empfindet: so war die natürliche Folgerung daraus, daß nicht der Mensch, sondern der Empfindende das Maaß der Wahrheit sei, eben so gut das empfindende Thier, als der empfindende Mensch, ja so gut als der Gott [1]). Es erhebt also diese Lehre das Thierische im Menschen zum Urtheil über die Wahrheit und geht über das Vernünftige, welches doch die Quelle aller dialektischen Kunst ist, stillschweigend hinweg. Gegen diesen Vorwurf kann nun zwar die Lehre des Protagoras sich noch vertheidigen, indem sie einen solchen Unterschied zwischen dem Thierischen und dem Menschlichen oder gar dem Göttlichen gar nicht anerkennt [2]); aber der Vorwurf tritt denn doch wieder, nur in einer andern Gestalt, um so stärker hervor. Denn es wird in derselben Weise aus dem angenommenen Grundsatze gefolgert werden können, daß alle Menschen in gleichem Grade, so wie sie empfinden, so auch der Wahrheit theilhaftig sein müssen. Daraus scheint denn mit Recht erschlossen zu werden, kein Mensch könne weiser sein als der andere und keiner der Lehrer des andern werden [3]). Und da nun Protagoras sich rühmte, ein Lehrer der Menschen zu sein, so konnte er eine solche Folgerung am wenigsten zugeben. Zwar läßt sich auch hiergegen noch eine Ausrede hören, es ist jedoch nur eine schielende Unterscheidung, welche zur Hülfe herbeigebracht wird. Das nämlich, meint man, wodurch sich ein Mensch an Weisheit vor den übrigen auszeichne, sei nicht das

1) Ib. p. 161 c. sq.

2) Ib. p. 162. d. sq.; 166. c.

3) Ib. p. 161. d. cf. Crat. p. 386.

richtigere Denken oder Empfinden; sondern darin bestehe der Unterschied in dem Werthe der Menschen, daß dem Einen Uebles scheine oder sei, dem Andern aber Gutes, und es bestehe daher eine jede Bildung der Seele nur darin, daß ihre üblen oder unangenehmen Empfindungen in gute oder angenehme umgewandelt würden, weswegen der Weise oder der Lehrer mit dem Arzte verglichen werden könne, nur daß dieser durch Arzneimittel, jener durch Reden die kranken oder unangenehmen Empfindungen heile *). Aber daß diese Erklärung nicht genüge, um den Begriff des Weisen zu retten, das bemerkt man wohl schon an ihrer gezwungenen Künstlichkeit, indem sie die Weisheit nicht in einer größern Vollkommenheit des Wissens, sondern nur in der Geschicklichkeit sucht, den Schein in der Seele umzuwandeln. Dies jedoch stimmt auch mit der Lehre des Protagoras selbst nicht überein, indem sie nicht bloß Sache des Thuns, sondern auch des Wissens zu sein vorgiebt. Wenn sie nämlich ihren Satz aufstellt: jedem ist das wahr, was er empfindet, oder was ihm zu sein scheint, so meint sie damit eine Lehre gegeben zu haben, welche allgemeine Gültigkeit hat für einen jeden Denkenden. Aber sie bemerkt nicht, daß sie damit sich selbst widerspricht, indem die Wahrheit, welche sie einer jeden Vorstellung zuschreibt, auch der Vorstellung, welche ihr selbst entgegengesetzt ist, von ihr nicht verweigert werden kann. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß man denken kann, nicht jeder Mensch sei das Maaß der Wahrheit und nicht jede Empfindung sei ein

*) Ib. p. 166. d. sq.

Wiſſen, und Protagoras ſelbſt wird ſeinem Grundſatze gemäß dieſem Gedanken, wenn er gedacht wird, nicht abſprechen können, daß er wahr ſei dem, welcher ihn denkt; vielmehr wird er geſtehen müſſen, daß ſein Satz, wenn ihn niemand dächte, auch niemandem wahr wäre. Ja noch ſeltſamer ſtellt ſich die Lehre des Protagoras dar; Allen, welche ſie nicht für wahr halten, iſt ſie auch nicht wahr, und ſelbſt dem Protagoras iſt ſie nicht wahr, indem er anerkennt, daß die Lehre, welche ihr entgegenſteht, allen denen wahr iſt, welche ſie lehren*). So zeigt Platon, daß die Lehre, die Wiſſenſchaft ſei Empfindung, indem ſie die wahre Allgemeinheit des Wiſſens aufhebt, auch ſich ſelbſt widerſpricht.

An dieſe Widerlegung der protagoriſchen Lehre ſchließt Platon noch einen andern Gegenbeweis an. Der allgemeine Satz gilt nicht bloß für die Gegenwart, ſondern auch für die Zukunft. Von der Zukunft aber läßt ſich nichts ausſagen, wenn wir alle Erkenntniß von der Empfindung ableiten müſſen, denn die Empfindung bezieht ſich immer nur auf das Gegenwärtige. Daher würde denn entweder ein Wiſſen von dem Zukünftigen nicht möglich oder die Empfindung würde nicht die Quelle alles Wiſſens ſein. Daß nun ein Wiſſen von dem Zukünfti-

*) Theaet. p. 169. d. sq. *ἐξ ἁπάντων ἆρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπό γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, ὅταν τἀναντία λέγοντι ξυγχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς ξυγχωρήσεται, μήτε κύνα, μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, μηδὲ περὶ ἑνός, οὗ ἂν μὴ μάθῃ· οὐχ οὕτως; Οὕτω. Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων, οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου ἀλήθεια ἀληθής, οὔτε τινὶ ἄλλῳ, οὐδ' αὐτῷ ἐκείνῳ.*

gen anzunehmen sei, zeigt Platon, indem er seine Betrachtungen an die Künste anknüpft, welche auf eine vorsichtige Einrichtung des Lebens abzwecken. Wenn auch zugegeben werden müßte, das, was jemandem gerecht oder gut scheine, sei ihm auch gut oder gerecht, und was böse, sei ihm böse: so würde doch nicht zugegeben werden können, daß jedem das, was ihm nützlich oder schädlich scheine, auch nützen oder schaden werde. Hierüber vielmehr kann nur der etwas richtig bestimmen, welcher sich auf die Kunst versteht, in deren Gebiet das Urtheil fällt; über das Nützliche im Ackerbau kann nur der Ackerbauer, über das Nützliche in Rücksicht auf die Gesundheit nur der Arzt urtheilen, und Protagoras selbst, wenn er die Redekunst zu lehren versprach, mußte voraussetzen, daß niemand besser, als er, über das urtheilen könne, was zu überreden geschickt sein werde. Alle diese Künste also setzen voraus, daß man über das Nützliche urtheilen könne; das Nützliche aber gehört zu der Art, welche sich auf die Zukunft bezieht, und also giebt es auch eine Wissenschaft, welche das Zukünftige beurtheilt; da nun aber über das Zukünftige die Empfindung nicht entscheiden kann, so muß es auch eine Wissenschaft geben, welche nicht aus der Empfindung stammt*). Dieser Beweis des Platon,

*) Theaet. p. 172. a. sq.; 177. c. sq. *περὶ δὲ ἀγαθοῦ οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ' οὕτως εἶναι, ὥστε τολμᾶν διαμάχεσθαι, ὅτι καὶ ἃ ἂν ὠφέλιμα οἰηθεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι τοσοῦτον χρόνον, ὅσον ἂν κέηται, ὠφέλιμα· — — ἔτι τοίνυν ἐνθένδε ἂν μᾶλλον πᾶς τις ὁμολογήσειε ταὐτὰ ταῦτα, εἰ περὶ παντὸς τοῦ εἴδους ἐρωτῴη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν· ἔστι δέ που καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον.*

wenn er auch von gewissen Voraussetzungen über die Künste des Lebens ausgeht und nur ein besonderes Gebiet des Denkens berücksichtigt, ist doch dem Platon von einer allgemeinern Bedeutung. So wie nämlich das Nützliche wegen des besondern polemischen Standpunktes, auf welchen er sich gegen den Protagoras gestellt hatte, ihm statt des Zukünftigen überhaupt steht, so steht ihm auch die Erkenntniß des Zukünftigen nur statt der Erkenntniß des Ewigen, des wahren Wesens der Dinge, welches der Gegenstand der Wissenschaft ist *).

Um aber diesen wahren Gegenstand der Wissenschaft im Gegensatz gegen die protagorische Lehre festzustellen, dazu war es nicht hinreichend, zu zeigen, es gebe eine andere Art der Erkenntniß als die, welche die Empfindung gewährt, sondern es mußte auch gelehrt werden, die Empfindung, indem sie nur das Werden zum Bewußtsein bringe, gewähre gar keine Wissenschaft. Hiermit wendet sich also Platon zur Betrachtung des Gegenständlichen, welches in der Empfindung zum Bewußtsein kommt. Nach den frühern Untersuchungen nämlich war es noch übrig geblieben zu sagen, wenn auch die Empfindung keine Erkenntniß vom Allgemeinen und Ewigen gewähre, so könne sie doch eine Erkenntniß von dem gegenwärtigen Zustande eines jeden bieten und Richterin sein über das, was einem jeden süß, trocken oder

*) Darauf deutet auch die Episode, welche das Verhältniß des Philosophen zum politischen Redner bestimmt, p. 172 sq., besonders in den Hindeutungen auf den Unterschied zwischen dem scheinbaren Guten und dem wahren Guten, welches auch das wahre Wesen der Dinge, so wie das wahre Wesen des Zukünftigen ist.

warm sei *). Dieses Zugeständniß wird nun zwar nicht aufgehoben, aber durch die weitere Untersuchung seinem Gehalte nach bestimmt. Der gegenwärtige Zustand nämlich ist nur im Werden, so wie denn sogleich von vorn herein bestimmt worden war, daß die Empfindung nichts anderes aussage, als nur eine Bewegung des Thuns und des Leidens untereinander. Nun kann man zwei Arten der Bewegung oder des Werdens unterscheiden, örtliche Bewegung und Veränderung der Beschaffenheit. Wenn aber die Empfindung nichts anderes aussagt als nur ein Werden, so muß auch das, was sie darstellt, in aller Rücksicht als Werden gedacht werden, sowohl der örtlichen Bewegung nach, als auch in Rücksicht auf die Veränderung der Beschaffenheit. Demnach sagt die Empfindung durchaus nichts aus, was in irgend einer Rücksicht ist oder bleibt, weder eine Farbe, welche ist, noch ein Sehen, welches ist, sondern das, was empfunden wird, ist, indem es sich beständig verwandelt, eben sowohl das Empfundene, als das Nicht-Empfundene, und auch die Empfindung bleibt nicht, sondern indem sie sich verwandelt, ist sie eben sowohl Empfindung, als Nicht-Empfindung, und sollte Empfindung Wissenschaft sein, so würde sie auch eben sowohl Wissenschaft als Nicht-Wissenschaft sein. Hier zeigt sich nun völlig die Unhaltbarkeit der Annahme, daß die Empfindung in irgend einer Rücksicht Wissenschaft gewähre. Denn nach ihr müßte bei jeder Antwort auf jede Frage das Eine eben so gut zugelassen

*) So bei dem Abschluß der Ergebnisse in den beiden ersten Untersuchungen des Theätet p. 171. e; 179. c.

werden als ſein Gegentheil; jede Antwort müßte richtig ſein, denn man müßte von jedem ſagen können, daß es ſo iſt und daß es nicht ſo iſt, oder vielmehr nicht iſt, damit nicht in dem Sein das Bleibende geſucht werde, ſondern wird, und auch nicht ſo und nicht nichtſo, denn dies würde wieder eine Beſchaffenheit ausdrücken, und es bleibt demnach denen, welche in der Empfindung die Wiſſenſchaft ſuchen oder die Lehre von dem beſtändigen Fluſſe der Dinge feſthalten wollen, nichts Anderes zu ſagen übrig, als: auf keine Weiſe! *) So zeigt Platon, daß alles das, was in der Empfindung an und für ſich aufgefaßt werde, ein durchaus Unausſprechbares und Undenkbares ſei, und die Lehre, welche von der Empfindung die Wiſſenſchaft ableitet, alle Rede aufhebe.

Wenn wir uns nun den Streit des Platon gegen die entgegengeſetzte Lehre der Eleaten auf ganz entſprechende Weiſe, wie ſeinen Streit gegen die Lehre des Protagoras und des Herakleitos, durchgeführt denken, ſo würden wir annehmen müſſen, daß er von dem Begriffe der Verſtandeserkenntniß ausgegangen ſei, zeigend, wie ſich damit die Lehre verbinde, es gebe keine Mannigfaltigkeit des Wer-

*) Theaet. p. 181. b. sq. zu Ende der Unterſuchung heißt es: *τὸ δ', ὡς ἔοικεν, ἐμάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις, περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως, εἰ δὲ βούλει, γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λύγῳ. Ὀρθῶς λέγεις. Πλήν γε, ὦ Θεαίτητε, ὅτι οὕτω τε εἶπον καὶ οὐχ ὕτιω· δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο οὕτω λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἔτι κινοῖτο οὕτω· οὐδ' αὖ μὴ οὕτω· οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνησις· ἀλλά τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν· ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ οὐδ' ὅπως.* Crat. p. 439. d sq.; Soph. p. 249. b sq.

dens, sondern alles sei und bleibe, ein unwandelbares Eins, zuletzt aber beweisend, daß auch diese Lehre sich selbst widerspreche und alle Wissenschaft aufhebe. Jedoch in den Gesprächen des Platon finden wir auf solche Weise den Streit nicht geführt, wovon die Gründe darin liegen mögen, daß ihm theils überhaupt die Verstandeserkenntniß eine ganz andere Bedeutung hat, als die sinnliche Vorstellung, theils auch die geschichtliche Entwicklung der eleatischen Lehre zu einer solchen Einleitung des Streits keine Veranlassung gab. Vielmehr folgt Platon dem Gange der eleatischen Lehre und sucht daher von der Seite des Gegenständlichen, auf welches ihre Gründe sich fast ausschließlich bezogen, die Unzulässigkeit ihrer Untersuchungsweise darzulegen.

Hierbei hatte er zwei Punkte zu berücksichtigen, theils die Lehre, daß Alles Eins sei und keine Vielheit, theils die Lehre, es sei alles nur ein beharrliches Sein, durchaus aber kein Werden. Nur gegen die verneinende Seite dieser Lehre ist natürlich sein Streit gerichtet, und von dieser Seite bildet er den Gegensatz zu seinen Untersuchungen über die sinnliche Vorstellung. Die Lehre der Eleaten endete damit, alle sinnliche Erkenntniß zu verwerfen und das, was wir von einer Vielheit der Dinge oder von einem Werden wahrzunehmen glauben, für Schein zu erklären. Aber ein scheinbares Meinen, welches ein falsches Bild oder eine falsche Vorstellung gewähre, zeigt dagegen Platon, setze voraus, daß man das Falsche, das Nicht-Wahre d. h. das Nicht-Seiende denken könne, während doch die ganze Lehre der Eleaten darauf beruhe, daß Nicht-Seiendes weder etwas sei, noch als etwas gedacht werden könne, weder als Vielheit,

noch als Einheit. Und dies sei eben die größte Schwierigkeit in dem Denken des Nicht-Seienden, daß derjenige, welcher es leugnet, eben so sehr, als der, welcher es bejaht, genöthigt sei sich zu widersprechen. Denn obgleich es unaussprechbar sei und weder als Eins, noch als Vieles zu denken, werde man doch gezwungen, wenn man von ihm spreche, ihm ein Sein und eine Vielheit beizulegen, möge man von ihm sagen, ein Nicht-Seiendes sei oder nichtseiende Dinge seien nicht aussprechbar oder nicht denkbar [1]). Wenn man zugiebt, es gebe eine falsche Meinung, so setzt man auf alle Weise wenigstens die Vorstellung des Nicht-Seienden voraus, denn nur die Meinung kann eine falsche genannt werden, welche entweder das Nicht-Seiende für seiend oder das Seiende für nichtseiend hält [2]). Aber noch mehr; auch selbst das Sein des Nicht-Seienden außer der Vorstellung wird dadurch vorausgesetzt, denn wenn die falsche Vorstellung ein trügliches Bild des Wahren ist, das Wahre aber allein das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν), so bleibt der falschen Mei-

---

1) Soph. p. 239. a. φαμὲν δέ γε δεῖν, εἴπερ ὀρθῶς τις λέξει, μήτε ὡς ἕν, μήτε ὡς πολλὰ διορίζειν αὐτό (sc. τὸ μὴ ὄν), μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν· ἕν τι γὰρ ἤδη καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο.

2) Soph. p. 240. ψευδὴς δ' αὖ δόξα ἔσται τἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα, ἢ πῶς; Τἀναντία. Λέγεις ἆρα τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν; Ἀνάγκη. Πότερον μὴ εἶναι τὰ μὴ ὄντα δοξάζουσαν, ἢ πως εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα; Εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεταί ποτέ τίς τι καὶ κατὰ βραχύ. Τί δ'; οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται; Ναί. Καὶ τοῦτο δὴ ψεῦδος. Καὶ τοῦτο. Καὶ λόγος, οἶμαι, ψευδὴς οὕτω κατὰ ταὐτὰ ταῦτα νομισθήσεται τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι.

nung nichts Anderes übrig, als nur ein wahrhaft Nicht-Seiendes wahrhaft zu sein *). So zeigt Platon den Widerspruch der Lehre nach, welche alles Wahre als Eins setzt, neben dem Wahren aber noch eine falsche Vorstellung bestreitet, weil eben diese nicht in dem Wahren sein könnte, sondern anderswo ihr Sein haben müßte.

Doch mit dieser Widerlegung, welche fast nur an ein Zugeständniß der Lehre sich anschließt, ist Platon nicht zufrieden. Er will auch unmittelbar an der Lehre selbst nachweisen, daß sie in Widerspruch mit sich selbst sei. Um so mehr ist ihm dies nöthig, da es ihm nicht nur darauf ankommt, die Lehre der Eleaten zu widerlegen, sondern auch das Scheinbare in ihr zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Zu diesem Zwecke untersucht er zuerst ihre Lehre, daß alles Eins sei, an den Begriff des Seienden anknüpfend. Die Eleaten waren auf ihre Lehre gekommen, von der Widerlegung Anderer ausgehend; so folgt also auch Platon ihrem Gange, indem er nachweist, daß, wenn man das Seiende als eine Mehrheit von Dingen setze, z. B. als Warmes oder Kaltes, man dadurch nicht weniger zugestehe, daß alles Seiende nur Eins sei;

---

*) Ib. *τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς ἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; Ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' ἐοικὸς μέν. Ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων; Οὕτως. Τί δαί; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἆρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; Τί μήν; Οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ἀλλ' ἔστι γε μήν. Πῶς; Οὐκ ὂν ἀληθῶς γε φῄς; Οὐ γὰρ οὖν. πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. Οὐκ ὂν ἄρ' οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα; Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον.*

denn das Warme iſt doch eben ſowohl ein Seiendes, als das Kalte ein Seiendes iſt, ſo daß beide, indem das Seiende nicht als ein Drittes neben ihnen geſetzt wird, ſondern beide umfaßt, nur als ein Seiendes gedacht werden [1]). Setzt man aber nur eins als das Seiende, ſo iſt damit auch wenigſtens ein doppelter Name für das, was iſt, geſetzt, der Name des Seienden und der Name des Eins, während es doch ſchon lächerlich ſein würde, bei der Annahme, es ſei nur Eins, zuzugeſtehen, daß es auch nur einen Namen gebe, weil dieſer keine Bedeutung haben könnte. Denn angenommen, es ſei ein Name des Eins, ſo würde man entweder ſagen müſſen, der Name des Eins ſei etwas Anderes als das Eins ſelbſt und mithin, es ſei nicht Eins, ſondern es ſeien zwei Dinge, der Name und das Eins; oder man müßte ſagen, der Name ſei nichts Anderes, als das Eins, woraus aber folgen würde, der Name des Eins ſei nur Eins des Eins oder Name des Namens [2]). Daſſelbe führt ſodann Platon noch

1) Soph. p. 243 sq.

2) Ib. p. 244. τὸ δὲ δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγελαστόν που. Πῶς δ' οὔ. Καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαι τοῦ λέγοντος, ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον. Πῇ; Τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε. Ναί. Καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν· εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν. Οὕτως. Καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, καὶ τοῦτο ὀνόματος αὖ τὸ ἓν ὄν. Parm. p. 142 sq. ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; Οὐχ οἷόν τε. Οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἴη ἂν οὐ ταὐτὸν οὖσα τῷ ἑνί. οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκεῖνο τὸ ἕν ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν. κιλ.

weiter aus, indem er zeigt, wie auch das Eins, wenn wirklich nur Eins wäre, nicht als das Ganze gedacht, noch daß ihm irgend etwas Anderes beigelegt werden dürfe, weil dadurch nur immer eine Vielheit des Seienden vorausgesetzt werden würde. Hieraus aber wird zuletzt die Folgerung gezogen, daß eben so wenig wie das Nicht-Seiende auch das Seiende sich aussprechen oder denken lasse, die gewöhnliche Form, in welcher Platon die Unstatthaftigkeit einer Lehre ausdrückt.

Man darf nicht übersehen, daß den Platon in dieser Widerlegung der eleatischen Lehre von der Einheit alles Seins der Gedanke leitet, daß offenbar unterschieden werden müsse, in einem jeden wissenschaftlichen Denken das Denken selbst, welches in der Rede oder in dem Namen ausgedrückt wird, und der Gegenstand, von welchem die Rede ist, oder das Seiende, und daß diese Unterscheidung aufzuheben auch die Aufhebung aller Wissenschaften mit sich führen würde. Hierauf bezieht sich denn auch die Widerlegung des zweiten Theils der eleatischen Lehre, daß alles Seiende ein Bleibendes sei. Diese Widerlegung setzt jedoch die frühere Widerlegung des ersten Theils der eleatischen Lehre schon voraus, so daß also der Streit nicht eigentlich gegen die Eleaten gerichtet ist, sondern gegen solche, welche die Vielheit der Dinge zwar zugeben, aber das Wahre derselben als etwas Unveränderliches, beständig Gleichbleibendes betrachten. Hier stellt nun Platon zwei Meinungen einander entgegen, von welchen die eine nur das durch die äußere Empfindung Auffaßbare, den Körper, für das Wahre hält, die andere dagegen zu dem Unsichtbaren, Unkörperlichen und den bloß gedenkbaren

Begriffen ihre Zuflucht nimmt, voraussetzend, in diesen allein sei das wahre Wesen der Dinge. Die erstere, alles verkörpernde Meinung behandelt unser Philosoph etwas geringschätzig; er meint, man müsse die so Meinenden erst besser machen, ehe man sie belehren könne, dann würden sie wohl die Wahrheit der Seele und der Gerechtigkeit und der Vernünftigkeit in ihr anerkennen und gestehen, daß dies nicht fühlbare und nicht sichtbare Dinge sind. Sonst aber verflicht er die Widerlegung dieser Meinung mit den Gründen, welche auch gegen die andere gerichtet sind. Die erste jener Meinungen nämlich, wenn man auf ihren Grund zurückgeht, setzt voraus, das Wesen der Dinge bestehe in einer Kraft zu thun und zu leiden, Empfindungen hervorbringend oder sie empfangend; die andere dagegen unterscheidet zwischen dem Werden und dem Wesen, von welchen jenes uns zum Bewußtsein komme durch den Körper vermöge der Empfindung, dieses aber durch die Seele vermöge des Denkens, indem beider Unterschied darin bestehe, daß sich das wahre Wesen immer auf gleiche Weise verhalte, das Werden aber zu anderer Zeit anders. Eine nothwendige Voraussetzung dieser Vorstellungsweise ist, daß zwar dem Werden die Kraft beiwohnt zu thun und zu leiden, nicht aber dem wahren Wesen der Dinge. Diesem widerspricht jedoch die Annahme, daß uns das Wesen der Dinge zum Bewußtsein komme, oder daß wir Theil haben an dem Wesen der Dinge durch die Seele vermöge des Denkens. Denn wenn das Erkennen des Wesens der Seele zukommt als ein Thun, so muß auch dem Wesen das Erkanntwerden zukommen als ein

Leiden und als eine Bewegung [1]). Wollten wir aber annehmen, es werde das ewig ruhende und sich beständig gleich bleibende Wesen der Dinge nicht erkannt, so würden wir damit auch Leben und Seele, Erkennen und Vernunft dem wahrhaft Seienden absprechen, welche alle doch von dem Philosophen am höchsten geschätzt werden. So bleibt also nichts Anderes übrig, als dem wahren Sein auch Vernunft und Bewegung beizulegen, und auch die letzte Behauptung des eleatischen Systems muß verworfen werden [2]). Dagegen bleibt es uns als Ergebniß aller dieser Untersuchungen über das Sein, daß die Wahrheit sowohl des Werdens, als auch des beharrlichen Seins anerkannt werden müsse.

Dieses Ergebniß bestätigt sich dem Platon auch aus der Betrachtung der Formen der Rede, in welchen das Denken sich ausspricht. Denn er bemerkt, daß die Verbindung der Worte zur Rede nicht auf eine jede willkürliche Weise geschehen könne, sondern eine ordnungsmäßige Mischung verlange. Hierbei unterscheidet er nun die Worte, welche Thätigkeiten (*πράξεις*) und die, welche

---

1) Soph. p. 245. sq.; p. 248. d. *μανθάνω τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν.*

2) Ib. p. 248. e. *τί δαὶ πρὸς Δίος; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῇν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; κτλ.* Phil. p. 28. d.

thätige Dinge bezeichnen, oder Zeitworte und Nennworte, und zeigt, wie es zur Verbindung der Worte untereinander nothwendig sei, beide Arten miteinander zu miſchen, indem ſelbſt die kleinſte Rede erſt dadurch zu Stande komme, daß man ein Nennwort mit einem Zeitworte verbinde [1]). Eine ſolche Rede aber zeige nun immer etwas an von dem Seienden, entweder daß es werde, oder daß es geworden ſei, oder daß es ſein werde [2]), ſo daß in dieſer nothwendigen Verknüpfung der Hauptwörter mit den Zeitwörtern vom Platon nachgewieſen wird, wie das Thun von dem Thuenden und das Werden von dem Seienden auf keine Weiſe getrennt werden darf, wenn wir nicht alle Rede aufheben wollen.

Doch durch dieſe Unterſuchungen iſt noch keineswegs die Frage über das Sein und das Nicht-Sein auf eine befriedigende Weiſe beantwortet worden. Denn wenn wir auch, was das Seiende betrifft, gefunden haben, daß es theils Bewegung, theils Stillſtand und Ruhe iſt, ſo iſt doch damit gar nicht eine richtige Erklärung des Seienden gegeben [3]), ſondern nur verſchiedene und entgegengeſetzte

---

1) Soph. p. 261 sq. *οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτως οὔτ' ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. τότε δ' ἥρμοσέ τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος.*

2) Soph. p. 262. d. *δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον, ἀλλά τι περαίνει συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι.* Die Worte *γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων* ſind offenbar auf die Zeiten des Zeitworts, *τῶν ὄντων* aber auf das Nennwort zu beziehen.

3) Soph. p. 249 d sq.

Bestimmungen, welche dem Seienden zukommen können, sind damit ausgedrückt. Wenn man aber aus diesen entgegengesetzten Bestimmungen den Begriff des Seienden finden wollte, so würde es sich ergeben, daß es weder Ruhe, noch Bewegung, sondern ein Drittes sei, was jedoch auf keine Weise gedacht werden könnte, indem wir das, was nicht bewegt ist, als ein Ruhendes, und das, was nicht ruht, als ein Bewegtes denken müssen [1]). Das Seiende würde uns hiernach eben so wenig bestimmbar erscheinen, als früher das Nicht-Seiende, nur aus entgegengesetzten Ursachen; denn das Nicht-Seiende, in dessen Gebiet der Sophist nach einer gewissen unwissenschaftlichen Uebung schaltet, ist nicht sichtbar wegen seiner Finsterniß; das Seiende dagegen, welches der Gegenstand der Philosophie ist, läßt sich nicht schauen wegen des Lichtes, in welchem es ist, indem die Augen der Menge nicht im Stande sind, den Glanz des Göttlichen zu ertragen [2]).

Wenn also hierdurch zwar Irrthümer abgewiesen worden, aber die vorliegenden Fragen nicht gelöst sind, so kommt es darauf an, einen andern Weg zu suchen, auf welchem man zur Lösung gelangen könne. Die Untersuchung hierüber geht aus von der Betrachtung des mensch-

---

1) Ib. p. 250 d. *εἰ γάρ τι μὴ κινεῖται, πῶς οὐχ ἕστηκεν; ἢ τὸ μηδαμῶς ἑστὸς πῶς οὐκ αὖ κινεῖται; τὸ δὲ ὂν ἡμῖν νῦν ἐκτὸς τούτων ἀμφοτέρων ἀναπέφανται.*

2) Ib. p. 253 e. sq. *ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.*

lichen Denkens und seines Ausdrucks in der Rede. Das Denken ist nichts anderes, als ein Reden der Seele mit sich selbst [1]), wobei es nicht darauf ankommt, ob der Gedanke stillschweigend gehegt, oder durch die Stimme laut werde. Ein jedes Reden ist aber eine Verknüpfung des einen Wortes mit einem andern [2]), und da ein jedes Wort eine Bedeutung hat, so muß auch das Denken die Verknüpfung eines Gedachten mit einem andern Gedachten sein. Hiermit wird nun zuvörderst die Vorstellung derer abgewiesen, welche nicht zugeben wollen, daß von demselben Dinge verschiedene Namen gebraucht werden können, weil ein jedes Eins immer nur Eins, so wie Vieles immer nur Vieles sei. Auf jeden Fall müsse man von einem Jeden, was es auch sei, sagen können, daß es sei, ihm so das Sein beilegend außer dem, was es ist [3]). Ist nun so festgestellt, daß eine Gemeinschaft unter den Worten und mithin unter den Gedanken stattfindet, so entsteht die Frage, ob Alles mit Allem in Gemeinschaft treten könne. Alles aber mit Allem zu verbinden oder zu mischen, würde eben so die Kunst der Rede aufheben, als Alles von Allem trennen zu wollen. Das, was gedacht wird, oder der Begriff, ist von der Art, daß es niemals mit seinem Gegentheil eine Verbindung eingehen kann [4]), so wie z. B. das Gerade niemals

---

1) Theaet. p. 189. e; Soph. p. 263. e.

2) Soph. p. 259. e. sq.

3) Ib. p. 251 sq.

4) Phaed. p. 103. *ξυνωμολογήκαμεν ἄρα, ἢ δ' ὅς, ἁπλῶς*

ungerade sein wird. Aber auch das, was einen Begriff immer an sich hat, wird nie das diesem Begriff Entgegengesetzte annehmen wollen, so lange es ist, wie z. B. die Zahl zwei, welche den Begriff des Geraden an sich hat, niemals den Begriff des Ungeraden annehmen wird [1]). Und endlich auch so lange etwas einen Begriff in einer gewissen Rücksicht an sich trägt, wird es in derselben Rücksicht nicht auch den entgegengesetzten Begriff an sich tragen können [2]). So drückt Platon in seinen wesentlichen Beziehungen den Satz des Widerspruchs aus. Sind aber weder alle Begriffe voneinander zu trennen, noch alle ohne Unterschied miteinander zu verbinden, so bleibt nur übrig, daß einige mit einigen, mit andern aber nicht zu verbinden sind, und es gehört eine Kunst dazu, zu erkennen, welche Begriffe miteinander verbunden sein wollen und welche nicht, die Kunst der Dialektik [3]).

Nun zeigt Platon nicht bloß des Beispiels wegen an den Begriffen des Seienden, der Bewegung und der Ruhe, was aus der Verknüpfung der Begriffe untereinander und aus ihrem wechselseitigen Sich-Ausschließen sich ergiebt. Die Begriffe der Bewegung und der Ruhe

---

τοῦτο, μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι. Soph. p. 252. d; 259. c.

1) Phaed. l. l.

2) De rep. IV. p 436. b. sq. οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει, ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν. Cf. Soph. p. 230 b.

3) Soph. p. 252. e. sq.

können nicht miteinander verbunden werden, wohl aber ein jeder von dieſen mit dem Begriffe des Seienden; denn beide ſind, und ein jeder dieſer drei Begriffe iſt ein anderer als die beiden übrigen, ſelbſt aber ſich ſelbſt derſelbe. Dadurch entſtehen uns alſo zwei andere Begriffe, der Begriff des Andern und der Begriff des Deſſelben, von welchen beiden ein jeder verſchieden iſt von den vier übrigen, aber die drei erſten ein jeder verbunden werden können mit einem jeden der zwei letzten; denn ein jeder derſelben iſt an ſich derſelbe, im Verhältniß zu den andern aber ein anderer, nicht durch ſeine eigene Natur, ſondern weil er Theil hat an dem Begriff des Andern. Und ſo darf man nicht unwillig werden, wenn geſagt wird, die Bewegung ſei daſſelbe und auch nicht daſſelbe, doch in verſchiedener Beziehung, indem ſie auf der einen Seite Theil hat an dem Demſelben und doch nicht das Daſſelbe iſt, ſondern auch Theil hat an dem Andern. Da nun aber auch ein jeder der Begriffe an dem Seienden Theil hat, die vier andern Begriffe aber außer dem Seienden verſchieden ſind von dem Seienden oder nicht das Seiende ſind, ſondern ein Anderes, ſo iſt auch ein jeder von ihnen ein Nicht-Seiendes, ſofern er ein Anderes iſt; und ſofern auch das Seiende ſelbſt ein Anderes iſt als die Uebrigen, ſo iſt auch das Seiende in ſo vielen Rückſichten nicht, und das Andere nicht ſeiend, iſt es Eins, Unendliches aber an Zahl iſt es nicht. In allen dieſen Beziehungen erſcheint nun das Nicht-Seiende als mit einem jeden Begriffe verknüpfbar und eben ſo gut ſeiend, als ein jedes Andere, aber nicht als das Gegentheil des Seienden bezeichnend, ſondern nur ein Anderes als das

Seiende soll damit ausgedrückt werden [1]). So zeigt Platon von der Unterscheidbarkeit der Begriffe ausgehend, wie das Nicht-Seiende im Verhältniß zu einem Andern nothwendig von uns gedacht werden müsse, indem ein jeder Begriff an und für sich ein Seiendes ausdrückt, aber auch ein Nicht-Seiendes, insofern er etwas Anderes bezeichnet, als ein jeder andere Begriff [2]).

Den Begriff des Nicht-Seienden festzustellen, erschien als nöthig, um überhaupt den Begriff des kunstgemäßen Denkens in seinem Gegensatz gegen das unkünstlerische Verfahren mit den Begriffen und den daraus hervorgehenden Irrthum zu retten; um so mehr war dies nöthig, je mehr Platon gegen die verwirrende Sprachgewandtheit der Sophisten zu kämpfen hatte. Wenn es eine Kunst ist, die Begriffe dialektisch zu ordnen, so muß es auch eine Verwirrung der Begriffe untereinander geben, und wenn jene Kunst Wissenschaft und richtige Meinung hervorbringt, so muß dagegen diese Verwirrung Irrthum und falsche Meinung zur Folge haben. Hierbei war aber die Schwierigkeit zu erklären, wie das Nicht-Seiende ge-

---

1) Soph. p. 254 sq.; p. 257. a. *καὶ τὸ ὂν ἆρ' ἡμῖν, ὅσαπερ ἔστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν. ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστιν αὖ.* Dies drückt am stärksten den Gegensatz der platonischen Lehre gegen die Lehre der Eleaten aus.

2) Ib. p. 258. a. *ἡ θατέρου φύσις ἐφάνη τῶν ὄντων οὖσα. — — ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος, ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

dacht werden könne; denn wenn das Wissen ein Denken des Seienden ist, so wird der Irrthum als ein Denken des Nicht-Seienden betrachtet werden müssen. Ein jedes Denken dagegen denkt ein Seiendes, und es ist unmöglich, daß jemand denke und doch nichts denke. Wenn also im Irrthum oder in der falschen Meinung ein Denken ist, so wird auch in ihm immer ein Seiendes gedacht werden, das Nicht-Seiende aber weder an sich, noch von einem Seienden gedacht werden können [1]). Daher kann die falsche Meinung nur dadurch erklärt werden, daß man einsieht, wie zwar das Nicht-Seiende an sich nicht gedacht werden könne, aber wohl das Nicht-Seiende in einem Verhältniß zu einem Andern, etwas, was in der Mitte liegt zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden [2]).

Eine ähnliche Erklärung über das Seiende, wie die angeführte über das Nicht-Seiende, finden wir von Platon nicht versucht. Es konnte auch überhaupt bei diesen Untersuchungen der Zweck nicht sein, eine bestimmte Erklärung über das Seiende zu finden, da sie so ganz nur von der Bestreitung einseitiger Lehren ausgehen und diesen verneinenden Charakter nirgends verleugnen. Das, was Platon mit der Bestreitung des Herakleitos und des Protagoras und von der andern Seite der Eleaten und ihrer sophistischen Anhänger beabsichtigte, war nur,

---

1) Theaet. p. 189. b. *οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων, οὔτε αὐτὸ καθ' αὑτό.* De rep. V. p. 478.

2) De rep. l. l.

das Gebiet der dialektischen Untersuchung sich frei zu erhalten und es gegen solche Meinungen zu schützen, welche alles Denken und alles Reden in Verwirrung zu stürzen geeignet sind. Darum geht er auf die Natur der Rede selbst zurück und zeigt, wie es ihr nöthig sei, theils die Begriffe voneinander zu unterscheiden, theils sie miteinander zu verknüpfen. Dann aber berücksichtigend, wie der Begriff immer dasselbe aussagt, schließt er daran auch die Lehre an, daß in dem Denken ein immerdar sich gleich Bleibendes gedacht werden müsse, und im Gegentheil den Fortschritt der Seele von dem einen Begriffe zum andern festhaltend und aus dem Wechselverhältnisse des Erkennens und Erkanntwerdens die Begriffe des Leidens und des Thuns unter den Dingen ableitend, zeigt er auch nach, wie das Werden nicht ausgeschieden werden dürfe aus dem Kreise des wissenschaftlichen Denkens, vielmehr die Nothwendigkeit, es mit dem Seienden zu verknüpfen, in der Art sich offenbare, wie in der Rede das Zeitwort mit dem Nennworte verbunden werden müsse. Das Ergebniß dieses dialektischen Kampfes ist nun allerdings nichts anderes, als das, was auch Sokrates schon gegen die sophistischen Zweifel festgehalten hatte, die Freiheit einer methodischen Untersuchung in den Begriffen; aber wenn dies bei Sokrates nur als ein Ergebniß seines festen Glaubens an die Wahrheit erschien, so hatte dagegen Platon es einer kunstvollen Entwicklung der Widersprüche zu danken, welche er in allen Richtungen des unbeschränkten Zweifels aufdeckte.

Nachdem nun Platon auf solche Weise die bodenlose Dunkelheit des Irrthums, welcher sich selbst genügt, zu

verſcheuchen geſtrebt hatte, konnte er ſich um einen andern Standpunkt für die Philoſophie bemühen, indem er auf die Meinung zurückging, durch welche, wie früher geſagt, der Weg zur Philoſophie führt, ſobald man nur zur Erkenntniß kommt, daß in ihr kein wahrhaftes Wiſſen enthalten ſei. Die Meinung iſt aber dem Platon im Werden und in der Empfindung gegründet. Das Werdende iſt nur der Meinung zugänglich durch vernunftloſe Empfindung [1]). Und die Empfindung wohnt uns nothwendig bei, weil unſere Seele dem Körper eingepflanzt iſt, einem zuſammengeſetzten Dinge, welchem bald etwas abgeht, bald etwas zugeht, woraus denn gewaltſames Leiden und Veränderung unſerer Seele entſteht, ſo daß ſie zu dem niemals ſich gleich Bleibenden gezogen ſchwankt und geſtört wird und wie trunken taumelt [2]). Die Gemeinſchaft des Körpers mit der Seele beſteht eben darin, daß beide zuſammentreffend Leiden und Thun vermöge ihrer Kraft ſich einander mittheilen [3]). Demnach überträgt ſich das Leiden, welches im Körper iſt, auch auf die Seele. Zwar kann es geſchehen, daß ein Leiden, welches im Körper iſt, nicht bis zur erkennenden Kraft

---

1) Tim. p. 28. a. τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον.

2) Ib. p. 42. a. ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτηθεῖεν (sc. αἱ ψυχαί) ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι. Soph. p. 248. a. καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν. Phaed. p. 79. c. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκωπεῖν τι.

3) Soph. l. l.

der Seele durchdringt, sondern in dem Körper erlöscht; es kann aber auch eine Bewegung des Körpers der Seele gemeinschaftlich werden und ihr die Kraft des Bewegenden verkünden. Im erstern Falle bleibt die Seele unempfindlich, im letztern Falle dagegen entsteht in ihr eine Empfindung [1]). Hiernach erscheint nun dem Platon die Empfindung als eine Wirkung, welche aus der Verbindung des Körpers mit der Seele dieser geschieht, und jeder sieht, wie diese Lehre mit der Erklärung der Empfindung aus den zusammentreffenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen, wie solche früher von uns entwickelt worden, in der genauesten Verbindung steht. Das Zusammentreffen der beiden Thätigkeiten des Empfundenen und des Empfindenden macht Platon gewöhnlich anschaulich in der Art, wie ein körperliches Organ von einer äußerlichen Thätigkeit erregt wird, selbst dadurch in Thätigkeit gerathend [2]), und so bezieht sich ihm auch gewöhnlich die Empfindung auf das Wahrnehmen einer körperlichen Beschaffenheit, der Farbe, des Geschmacks u. s. w.; dadurch ist doch aber keineswegs aus-

---

1) Phileb. p. 33. d. *θὲς τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἑκάστοτε παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι ἀποσβεννύμενα πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν, ἀπαθῆ ἐκείνην ἐάσαντα, τὰ δὲ δι' ἀμφοῖν ἰόντα καί τινα ὥσπερ σεισμὸν ἐντιθέντα ἴδιόν τε καὶ κοινὸν ἑκατέρῳ. — — ὅταν ἀπαθὴς αὕτη (ἡ ψυχή) γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος — ἀναισθησίαν ἐτονόμασον· — τὸ δὲ ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι' ἄν.* Cf. ib. p. 43. b; Tim. p. 64. a.

2) Theaet. p. 153. c.

geschlossen, daß in der Empfindung auch ein Innerliches, welches nicht durch die Organe des Körpers hindurchgeht, aufgefaßt werden kann, wenn es nur zu der Verbindung der Seele mit dem Leibe eine Beziehung hat. In dieser Art spricht Platon auch davon, daß die Mäßigkeit, wenn sie uns beiwohne, eine Empfindung uns gewähren müsse [1]). Man kann allerdings sagen, daß die Lehre des Platon von der Empfindung nicht gleichmäßig durchgebildet sei, indem er unter der Empfindung meistentheils nur die Wahrnehmung körperlicher Beschaffenheiten versteht, und dies bemerkt man besonders, wenn er zuweilen die Seele oder das Unkörperliche, weil es durch äußere Sinnenwerkzeuge nicht aufgefaßt werden kann, schlechthin als etwas Nicht-Empfindbares bezeichnet [2]), aber ganz hat er doch nicht außer Augen gelassen, daß auch innere Zustände der Seele, welche keine unmittelbare Beziehung zum Körperlichen haben, von uns empfunden werden können.

Von Wichtigkeit ist nun für diese Untersuchung, wie Platon zwischen dem, wodurch, und dem, womit wir empfinden, unterscheidet. Die Sinnenwerkzeuge sind nur das, durch welches wir empfinden; aber wir, welche wir empfinden, sind nicht wie hölzerne Pferde, in welchen viele Sinnenwerkzeuge festsitzen, sondern in eine Seele laufen sie zusammen, mit welcher wir das Empfindbare empfinden durch jene Werkzeuge [3]), welche dem Körper

---

1) Charm. p. 159. a.

2) De leg. X. p. 898. d; Polit. p. 285. c.

3) Theaet. p. 184. d. *δεινὸν γάρ που, εἰ πολλαί τινες ἐν*

angehören. Durch ein jedes der Werkzeuge faſſen wir nun nur die ihm angemeſſenen Empfindungen auf, durch die Ohren den Schall, durch die Augen die Farbe, mit keinem derſelben aber ſind wir im Stande das aufzufaſſen, was durch ein anderes derſelben aufgefaßt werden kann; durch die Ohren können wir nicht ſehen, durch die Augen nicht hören. Daher kann auch das Denken, welches ſich auf zwei Empfindungen verſchiedener Werkzeuge bezieht, weder durch das eine, noch durch das andere vollzogen werden, wir müſſen vielmehr, wenn ein ſolches Denken ſtattfindet, es unabhängig von den Sinnenwerkzeugen mit der Kraft vollziehen, welche durch jene Werkzeuge empfindet. Nun iſt es aber offenbar, daß wir über zwei Empfindungen verſchiedener Werkzeuge denken können, indem wir ſie beide als ſeiend denken, jede als eine für ſich und beide zuſammen als zwei, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beider überlegend und ſo überhaupt das Gemeinſame, welches von allen Empfindungen gilt, uns zur Erkenntniß bringend. Mithin müſſen wir auch der Seele, welche durch die Sinnenwerkzeuge die Empfindungen auffaßt, außer der Kraft, welche ſie durch die Kräfte des Körpers übt, noch eine andere Kraft beilegen, durch ſich ſelbſt das Gemeinſame aller Empfindungen zu erforſchen*).

ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν, εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα, ὅσα αἰσθητά.

*) Theaet. p. 185. b. *οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς, οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν. — — ἀλλὰ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλήν γ' ὅτι μοι*

Wenn nun auf dieſe Weiſe eine von den Empfindungen verſchiedene Kraft der Seele nachgewieſen iſt, das Allgemeine durch ſich ſelbſt zu erforſchen, ſo kommt es darauf an, weiter zu beſtimmen, was für Gedanken dieſe Kraft erzeugt in der menſchlichen Seele. Platon ſetzt einander entgegen das, was durch die Empfindung aufgefaßt wird, und das, was durch das Nachdenken (*διάνοια*), durch den Verſtand oder die vernünftige Ueberlegung (*λογισμός, νοῦς, νόησις*) zu unſerer Erkenntniß kommt [1]). Nun iſt ihm das, was die Empfindung auffaßt, wie früher gezeigt, die beſtändige Veränderung, der beſtändige Fluß des Werdens, das rein Augenblickliche, welches in einem beſtändigen Uebergehen aus dem War durch das Jetzt in das Wird-ſein iſt [2]); im Gegenſatz daher gegen dieſes Empfindbare denkt Platon das, was von dem Verſtande aufgefaßt wird, als das Beharrliche, welches weder wird, noch vergeht, ſondern immer auf gleiche Weiſe ſich verhält, als das Unbewegliche, welches weder von anders woher ein Anderes aufnimmt, noch zu einem Andern ſich begiebt [3]). Die Seele, indem ſie rein

---

δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

1) Parm. p. 129. e; Phaed. p. 65. c; de rep. VII. p. 532. a etc.

2) Parm. p. 152.

3) Tim. p. 51. e. *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον, ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο δὴ νοήσεις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.* Ib. p. 27. d; Phaed. p. 79.

durch sich selbst denkt, faßt auch ein jedes Seiende rein an sich selbst auf, ungestört von der Bewegung der Empfindung, welche die Seele stört in dem Besitz der Wahrheit [1]). Wenn die Seele rein sich erhalten könnte von den körperlichen Bewegungen und Störungen, so würde sie rein die Dinge selbst erblicken [2]). Alles dieses, was der Gegenstand des Denkens der Seele durch sich selbst ist, faßt Platon in den Begriff des Wesens (οὐσία) zusammen, welches am allgemeinsten das Beharrliche in unserm Denken bezeichnet [3]). Auf diesen Begriff bezieht sich alle wahre Erkenntniß und alle Philosophie. Aus dem Erkennen des Wesens durch den Verstand geht aber auch, indem die Vielheit im Denken vorausgesetzt wird, die Erkenntniß des Aehnlichen und des Unähnlichen, des Desselben und des Andern, der Einheit und der Zahl und vieler andern Begriffe hervor, welche als allgemeine Begriffe an dem Wesen Theil haben [4]) und vom Verstande gedacht werden.

---

1) Phaed. p. 65. e. — *αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον* —.

2) Ib. p. 66. d. *ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται, ὅτι εἰ μέλλοιμέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ* (sc. *τοῦ σώματος*) *καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα.*

3) Theaet. p. 186 a. *ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. Ἐγὼ μέν, ὧν αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν ἐπορέγεται.* Cf. Phaedr. p. 247. c. sq.; Crat. p. 386. *βεβαιότης τῆς οὐσίας* und *βέβαιος οὐσία.* De rep. VII. p. 526. e. werden *γένεσις* und *οὐσία* einander entgegengesetzt. Doch wird auch der Ausdruck *οὐσία* von Platon nicht immer in diesem Sinn gebraucht, z. B. Parm. p. 142. c. sq.

4) Theaet. l. l.

Wir können nicht leugnen, daß schon in der Ausführung dieser Gedanken die Neigung sich verräth, die Betrachtung des ewigen Wesens der Dinge bei Weitem mehr zu verfolgen, als die Wahrheit des Werdens zur Erkenntniß zu bringen. Daß dies ein charakteristischer Zug der platonischen Lehre sei, läßt sich nicht sowohl aus einzelnen Aeußerungen des Platon, welche zwar die Nichtigkeit des Werdens an und für sich nicht selten erwähnen, aber doch gewöhnlich in Ungewißheit über die Unbedingtheit der Aussage lassen, als aus der ganzen Ansicht seiner Lehre erhärten. Wir wenden uns daher sogleich zur Untersuchung dessen, was dem Platon das Bleibende, das Seiende oder das ewige Wesen der Dinge ist, werden aber sodann hieran seine Lehre vom Werden anschließen, so weit sie allgemeiner oder dialektischer Betrachtung ist.

Es ist nicht zu verkennen, daß die Lehre des Platon den Untersuchungen des Sokrates über den Begriff und seine Erklärung auf das Genaueste sich anschließt. In dem Staate nennt er die Untersuchung vom Begriffe aus die gewohnte Methode [1]). Sie hebt ihm an von dem Nennworte oder dem Namen, welcher einer Mehrheit beigelegt wird, und forscht nach der Erklärung dieses Namens, welche uns den Begriff desselben angiebt [2]). Eben dasselbe ist es, wenn Platon die Vorschrift giebt, daß

---

1) De rep. X. p. 596. a.

2) L. l. *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* De leg. X. p. 89 d.

der Anfang einer jeden Untersuchung mit der Frage gemacht werden müsse, was das sei, worüber die Untersuchung geführt werden soll [1]); denn auf die Frage, was etwas sei, kann nur durch die Angabe seines Wesens vollständig geantwortet werden, und das Wesen eines Seienden wird in seiner Begriffserklärung ausgedrückt [2]). Wenn wir nun aber ferner uns erinnern, daß dem Platon das Wesen der Dinge das Bleibende und Feste in ihnen ist [3]), so muß es uns ganz natürlich erscheinen, daß er von diesem aus in die Erkenntniß der Wahrheit einzudringen suchte.

Es ist hierin vielleicht kein anderer Unterschied zwischen dem Lehrer und dem Schüler, als daß Platon in allgemeinen Ausdrücken dasselbe festsetzte und aussprach, was Sokrates nur in der Uebung auszubilden gesucht hatte. Denn mit der größten Bestimmtheit hat Platon die Arten des wissenschaftlichen Verfahrens verzeichnet, durch welche man auf der einen Seite von der Mannigfaltigkeit zu der Einheit der Begriffe, von der andern Seite von der Einheit der Begriffe zu der Mannigfaltig-

---

1) Phaedr. p. 237. b; Laches p. 185. b; Meno p. 71. ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;

2) Phaedr. l. l. περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλύεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή· — τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. — ἐγὼ οὖν καὶ σὺ — ὁμολογίᾳ θέμενοι ὅρον, εἰς τοῦτ' ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιώμεθα κτλ. Cf. ib. p. 263. De leg. l. l., wo λόγος die Begriffserklärung bezeichnet.

3) Crat. p. 386. d. δῆλον δή, ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα.

keit des in ihnen Umfaßten gelangt. Nicht nur erkennt er an, daß Eintheilungen und Zusammenfassungen der Natur der Dinge gemäß zum richtigen Denken nöthig sind [1]), sondern auch in wahrhaft philosophischem Sinne will er dieses Verfahren von den untersten Begriffen herauf bis zu den obersten Begriffen und wieder von den obersten Begriffen bis zu der untersten Mannigfaltigkeit hindurchgeführt wissen [2]). In diesen Vorschriften ist nun klar, daß dem Platon das ganze wissenschaftliche Verfahren an die Begriffe sich knüpft. Daher verlangt er auch ausdrücklich, daß man nicht ohne Begriff abtheilen solle [3]), und will zwar jede Art, welche in einem

---

1) Phaedr. p. 265. d. sq. *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. — τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν.* Soph. p. 253.

2) Phaedr. p. 277. b. *κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν.* Polit. p. 285. a; Philib. p. 16 sq. *δεῖν οὖν ἡμᾶς — ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός. — — — ὥσπερ γὰρ ἓν ὑτιοῦν, εἴ τίς ποτε λάβοι, τοῦτον, ὥς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν δεῖ βλέπειν εὐθύς, ἀλλ' ἐπί τιν' ἀριθμόν, οὕτω καὶ τοὐναντίον ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς, ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν τελευτᾷν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν.*

3) Polit. p. 262. a; de rep. V. p. 454. a.

höhern Begriffe liegt, einen Theil dieses Begriffes genannt wissen, aber nicht umgekehrt jeden Theil eine Art [1]). Auch hat Platon noch weiter das Verfahren mit den Begriffen beschrieben, indem er auf der einen Seite zur Erklärung der Begriffe verlangte, daß ein Allgemeines angegeben werde, durch welches eine Vielheit von Gegenständen umfaßt wird [2]), daß aber auch, nachdem das Allgemeine gefunden, gezeigt werde, worin sich der zu erklärende Begriff von andern unterscheide, welche mit ihm an dem Allgemeinen Theil haben [3]), von der andern Seite aber auch einige Vorschriften über die Eintheilungen der Begriffe zu geben suchte. Er verbietet mit Recht, einen kleinen Theil von einer großen Menge abzuschneiden und das übrig Bleibende dann mit einem Namen zu nennen, so wie etwa die Menge der Menschen den kleinen Theil der Hellenen von dem ganzen übrigen Menschengeschlechte absondere, das übrig Bleibende aber für eine Art nehme und es das Barbarische nenne; vielmehr verlangt er, man solle nicht ohne Begriff abtheilen, und meint, sicherer sei es durch die Mitte zu schneiden, indem man so am Ersten auf Begriffe treffen werde [4]). Dies Letztere jedoch wird von ihm nicht als eine allgemeine Regel ge-

---

1) Polit. l. l.; p. 263. b.

2) Euthyphr. p. 6. d; Theaet. p. 146. d sq.; p. 185. d sq.

3) Euthyphr. p. 11. e. sq.; Theaet. p. 208. d. *ὡς ἄρα τὴν διαφορὰν ἑκάστου ἂν λαμβάνῃς, ἢ τῶν ἄλλων διαφέρει, λόγον, ὥς φασί τινες, λήψει, ἕως δ' ἂν κοινοῦ τινὸς ἁφάπτῃ, ἐκείνων πέρι σοι ἔσται ὁ λόγος, ὧν ἂν ἡ κοινότης ᾖ.*

4) Polit. p. 262. a sq. *διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι.* Ib. p. 265. a.

geben [1]), und wenn er auch oft zweigliedrige Eintheilungen setzt, so doch nicht immer. Auf solche Weise also hat Platon das Verfahren seines Lehrers in allgemeinen Vorschriften ausgesprochen, und man mag wohl muthmaaßen, daß er noch mehr, als er in seinen Gesprächen gelegentlich erwähnt, von solchen Regeln sich entwickelt hatte.

In diesem Verfahren mit den Begriffen liegt nun dem Platon die wahre Wissenschaft. Er blickt hierbei darauf, daß die Begriffe immer eins und dasselbe bedeuten und alle die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, welche ihnen an und für sich beigelegt werden kann, ihnen immer zukommt, so daß sie an sich gar nicht veränderlich oder entgegengesetzter Bestimmungen fähig sind. Und in dieser Rücksicht sagte er von der Wissenschaft überhaupt, welche in den Begriffen das Wesen der Dinge auffaßt, daß sie das, was ein jedes für sich ist (*τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό*), darzustellen habe [2]), daß aber eben die Begriffe an und für sich niemals Entgegengesetztes annehmen, sofern sie Begriffe sind, sondern immer die ihnen eigenthümlichen Bestimmungen festhalten [3]). Alles Andere daher, was außer den Begriffen noch sein mag, hat eben nur dadurch Wahrheit, daß es an den Begriffen Theil hat; durch ihr Theilhaben (*μέθεξις, παρουσία, κοινωνία*) an den Begriffen sind die Dinge

---

1) Cf. Phileb. p. 16. die oben angeführte Stelle.

2) De rep. VI. p. 493. e; Phaed. p. 102. a; Soph. p. 265. b. *εἰδώλων, — ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἑκάστων.* Parm. p. 128. e.

3) Phaed. l. l.; Parm. p. 129 a. *εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἄν, οἶμαι, ἦν.*

das, was sie sind [1]), denn alles ist aus Begriffen und Zahlen gebildet [2]), oder, wie Platon sich auch sonst auszudrücken pflegt, die Dinge haben nur Aehnlichkeit mit den Ideen und verhalten sich zu diesen wie die Abbilder zu den Vorbildern [3]).

Indem wir nun aber hier mitten in den logischen oder dialektischen Untersuchungen des Platon auf das gestoßen sind, was von jeher für den Kern und auch für das Schwierigste seiner Lehre gehalten worden, auf seine Ideenlehre, werden wir es nicht umgehen können, uns etwas genauer nach dem umzusehen, was Platon denn überhaupt Ideen nennt. Dies scheint um so nothwendiger zu sein, je mehr ich finde, daß in neuern Zeiten viel zu beschränkte Vorstellungen hie und da verbreitet worden sind über das, was Platon unter den Ideen versteht, indem man dabei zuweilen nur an die idealen Begriffe des Guten, des Schönen, der Gerechtigkeit u. s. w., zuweilen nur an die allgemeinen Art- und Gattungs-Begriffe gedacht hat oder auch geneigt war, darunter die allgemeinen Eigenschaften der Dinge zu verstehen. Die Aeußerungen des Platon jedoch gehen über alle diese Schranken hinaus, und es giebt wohl keine Art des wahren Seins, welche in Begriffen oder Ideen aufzufassen von ihm nicht gestrebt

---

1) Phaed. p. 100. c. sq.; Euthyd. p. 300. e sq.; Conv. p. 210. e sq.

2) Tim. p. 53. b.

3) Phaedr. p. 250 a. *τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα.* De rep. X. p. 597. a. *οὐ τὸ ὄν, ἀλλά τι τοιοῦτο οἷον τὸ ὄν.* Tim. p. 28. a. *ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι.* Ib. p. 49. d. Auch ohne diese Beziehung auf Gott Euthyphr. p. 6. e.

worden wäre. Will man aber den ganzen Umfang, in welchem Platon Ideen annimmt, in seinen Schriften sich nachweisen, so muß man sich daran erinnern, daß er in ganz gleichem Sinne von Ideen und von dem bleibenden Wesen, von der Einheit oder von dem an und für sich Seienden spricht, indem dieses ihm nur das Gegenständliche der Ideen bezeichnet [1]). Nun finden wir, das Platon nicht nur das Höchste und Vollkommenste, was er kennt, als Idee auffaßt, wie das Schöne und Gute, das Gerechte und die Wissenschaft, sondern eben so auch das Gegentheil von diesen, allerlei Untugenden, das Böse und das Ungerechte [2]). So wird ferner von den Ideen der Aehnlichkeit und der Unähnlichkeit, des Einen und des Vielen, der Größe, der Gesundheit und der Stärke, ja sogar der Geschwindigkeit und der Langsamkeit gesprochen [3]); so ist von der Einheit des Menschen und des Stieres, von der Kugel an sich und dem Kreise an sich, von den Ideen des Bettes, des Tisches und des Nenn-

1) Der Sprachgebrauch des Platon ist in diesen wie in andern Punkten sehr schwankend. S. Ast lexic. Plat. s. v. εἶδος und ἰδέα. Richter de ideis Platonis p. 28 sqq. macht einen Unterschied zwischen ἰδέα und εἶδος, welcher aber weder ausgesprochen ist, noch als sicher durchgeführt sich nachweisen läßt. Nicht einmal den Unterschied zwischen πρᾶγμα und Begriff, welcher doch Phaed. p. 102 b entschieden ausgesprochen ist, hält Platon in seinem wechselnden Sprachgebrauch unabänderlich fest. S. Crat. p. 386 d; Phaed. p. 99 e. Für ἰδέα wird auch wohl der aristotelische Ausdruck μορφὴ gebraucht, aber ohne besondern Nachdruck. Phaed. p. 103 e; 104 d; de rep. II p. 380 b sq.

2) De rep. III. p. 402. c; V. p. 475. e; Theaet. p. 186. a.

3) Parm. p. 128. e; p. 130. e; Phaed. p. 65. d; p. 100. c; de rep. VII. p. 529. d.

worts die Rede [1]), und damit man alles dieses nicht bloß auf das Allgemeine der Arten und der Gattungen beziehe, auch die einzelne Seele wird als eine Idee angesehen [2]), und das, was Sokrates ist und was Simmias ist, wird unterschieden von dem, was an beiden ist [3]). Was aber

---

1) Phileb. p. 15. a; p. 62. a; de rep. X. p. 596. a; Crat. p. 389. d; p. 390. e. In der Stelle Arist. met. XII, 3 *διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει* ist *φύσει* im Sinn des Platon nur im weitester Bedeutung zu nehmen. S. conv. p. 210 e vergl. mit p. 211 e.

2) Theaet. p. 184. d. Die Bedeutung, welche ich dieser Stelle beilege, ist neuerlich von Ed. Müller in seiner Geschichte der Theorie d. Kunst b. d. Alten S. 249 ff. bestritten worden. Bei der andeutenden Manier des Platon wird freilich kaum irgend eine einzelne Stelle über die Ideenlehre aufgetrieben werden können, welche für sich genommen unzweideutig wäre. Daß jedoch Platon die einzelne Seele als Idee betrachtet, fließt schon daraus, daß er sie als nicht wahrnehmbar, also als etwas Unsinnliches, als ein *νοητὸν* ansieht. De leg. X p. 898. d. *ἡλίου μὲν πᾶς ἄνθρωπος σῶμα μὲν ὁρᾷ, ψυχὴν δὲ οὐδείς· οὐδὲ γὰρ ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε ἀποθνήσκοντος τῶν ζῴων, ἀλλὰ ἐλπὶς πολλὴ τὸ παράπαν τὸ γένος ἡμῖν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι, νοητὸν δ' εἶναι.* Dasselbe fließt daraus, daß eine jede einzelne Seele unsterblich ist, eine unvergängliche Einheit, welche nur im sinnlichen Leben mit mancherlei Unreinem vermischt erscheint, in Wahrheit aber ein von solchem sinnlichen Schein reines Wesen ist. De rep. X p. 611. a sqq. Man vergl. auch Phaed. p. 76. d — 79. e, wo der Begriff der einzelnen Seele mit den Begriffen des Guten und Schönen zusammengestellt und von ihr gesagt wird, daß sie an und für sich denkend im Ort der Ideen ist und nur mit dem Körper vermischt am Werden Theil hat.

3) Phaed. p. 102. b; cf. Crat. p. 386. d. Gegen meine Erklärung auch dieser Stelle hat sich Ed. Müller a. a. O. geäußert, aber ohne das Wesen der Untersuchung zu treffen. Wenn die einzelne Seele Idee ist, so versteht es sich von selbst, daß dasselbe vom einzelnen Menschen und vom einzelnen Thiere gilt. Doch be-

am meiſten auffallen möchte, iſt, daß ſelbſt dem Sinnlichen und dem Werden ein Weſen beigelegt und ſo verlangt wird, auch dieſe, welche doch am meiſten den Ideen entgegengeſetzt zu ſein ſcheinen, als Ideen aufzufaſſen. Dies geſchieht aber doch, wenn der Farbe und der Stimme ein Weſen beigelegt wird [1]), wenn die Rede iſt von Urbildern der Lebensweiſen [2]) und wenn nicht nur den Dingen, ſondern auch den Handlungen oder Thätigkeiten der Dinge eine Beharrlichkeit des Weſens beigelegt wird [3]).

---

ziehe ich mich beſonders noch auf Soph. p. 263. a, wo Theätetos als Beiſpiel eines *ὄνομα* gebraucht wird, da doch ein jedes *ὄνομα* nach einer Stelle, welche ſogleich angeführt werden ſoll, eine Idee bezeichnet. Müller ſelbſt glaubt dieſe Stelle gegen mich gebrauchen zu können, und gewiß iſt ſie eine der bedeutendſten Stellen für das richtige Verſtändniß der Ideenlehre. Selbſt Ariſtoteles erkennt nach platoniſcher Lehre eine Idee des Sokrates an. Met. I, 9; XIII, 5.

1) Crat. p. 423. e.

2) De rep. X. p. 617. d; 618. a.

3) Crat. p. 386. d. *δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ὄντα οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκε. Λοκεῖ μοι, ὦ Σώκρατες, οὕτως ἔχειν. Πότερον οὖν αὐτὰ μὲν ἂν εἴη οὕτω πεφυκότα, αἱ δὲ πράξεις αὐτῶν οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον; ἢ καὶ αὗται ἔν τι εἶδος τῶν ὄντων εἰσίν, αἱ πράξεις; Πάνυ γε καὶ αὗται.* Nur das noch im Fluß begriffene Werden, welches noch keinen beſtimmten Abſchnitt erreicht, noch nicht begreiflich ſich geſtaltet hat, enthält keine Ideen. Daher, während den übrigen ſinnlichen Wahrnehmungen und den entſprechenden Elementen Ideen beigelegt werden, doch nicht dem Geruch. Tim. p. 66. d. *περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν.* Dies bereitet den ariſtoteliſchen Unterſchied zwiſchen *ἐνέργεια* und *κίνησις* vor.

Doch ist dies ganz gemäß der umfassenden und gründlichen Denkweise des Platon, welcher die Wissenschaft nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet angewiesen wissen, sondern nichts von der richtigen Erkenntniß ausschließen will. Dies spricht sich auf eine wahrhaft philosophische Weise in der Zurechtweisung aus, welche der junge Sokrates von Parmenides hören muß, als jener sich scheut, Ideen des Menschen, des Feuers oder des Wassers, ja des Haares, des Kothes und anderer verächtlicher und schlechter Gegenstände anzuerkennen, denn dies sei nicht der Philosophie gemäß, auf die Meinungen der Menschen blickend dergleichen Dinge für gering zu halten [1]). Noch von einer andern Seite erweitert sich uns das, was Platon unter den Ideen versteht, wenn wir finden, daß er zu den Ideen, nach welchen die sinnliche Welt gebildet ist, auch die Geschlechter der sterblichen Wesen rechnet [2]), welche doch seiner Ansicht nach nur verschiedene Grade der Ausbildung eines und desselben lebendigen Wesens bezeichnen, indem sie in der Seelenwanderung ineinander übergehen [3]). Hieraus geht uns hervor, daß die Ideen auch gewisse natürliche Entwicklungsstufen des Lebens bezeichnen kön-

---

1) Parm. p. 130. c. sq. *νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔ πώ σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντειλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.*

2) Tim. p. 41. b.

3) Da wir später über diesen Punkt der platonischen Lehre weitläufiger sein werden, so wollen wir auch erst später hierüber den Beweis führen.

nen und nicht bloß das Wesen der Dinge, welches unter allen Verhältnissen dasselbe bleibt. Auf eine ganz allgemeine Weise aber wird uns das Gebiet der Ideen bestimmt, wenn Platon sagt, daß einem jeden eine Idee beigelegt werde, was wir als ein Vieles mit demselben Nennworte bezeichnen [1]). Denn daß dies nicht bloß auf die Arten oder Gattungen zu beziehen sei, welche in den Einzelwesen als ein Vieles erblickt werden, sondern auch auf die Einzelwesen, welche mit einem Namen benannt in vielen Erscheinungen sich darstellen, muß jedem, welchem die Lehre des Platon von dem sinnlichen Werden nur einigermaaßen klar geworden ist, einleuchten [2]). Es konnte aber auch ferner dem Platon nicht entgehen, daß eine jede Eigenschaft, ein jeder Zustand und ein jedes Verhältniß eines Dinges in einem Nennwort ausgedrückt von Vielem gelten könne und endlich daß selbst veränder-

---

1) De rep. X. p. 596. a. *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

2) Theaet. p. 157. a. sq., wo die Lehre des Protagoras im Gegensatz gegen die Ideenlehre geschildert wird. *τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι ξυγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο, οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅ τι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ἀπολύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.* Damit vergl. den Ausdruck Tim. p. 49. d; e und die Stelle Theaet. p. 166. c, in welcher Protagoras seine Lehre vertheidigt, weil der Einzelne nicht Einer sondern Mehrere wäre. Daher wird auch den Dingen ein beharrliches Wesen zugeschrieben. Crat. p. 386. d.

liche Thätigkeiten, ja das Werden selbst in Nennwörtern dargestellt und mit vielen Zeitwörtern verknüpft werden könne, so daß in der That nicht abzusehen ist, was nicht einer Idee theilhaftig oder in einer Idee aufzufassen sein sollte *).

---

*) Auf Einwürfe gegen diese Erklärung über das, was Platon Ideen nannte, mußte ich gefaßt sein, da sie von der gewöhnlichen Meinung über die Ideenlehre, welche man zu der Lesung der platonischen Schriften hinzuzubringen pflegt, bedeutend abweicht. Die Einwürfe jedoch, welche zu meinen Ohren gekommen sind, sind von keinem großen Belang. Die eine Schwierigkeit, welche man zu finden pflegt, beruht darauf, daß man die Ideen nur als etwas Allgemeines anzusehen gewohnt ist. Die Aussprüche des Platon hierüber sind klar. S. Theaet. p. 185. sq. Aber nicht so klar ist es, welchen Begriff Platon vom Allgemeinen hat. Die gewöhnliche Meinung hält die Individuen nicht für etwas Allgemeines; diese Ansicht legt man auch dem Platon unter, darin aber irrt man sich. Nach den S. 303 Not. 2 und 3; S. 304 Not. 3; S. 306 Not. 2 angeführten Stellen giebt es auch Ideen der einzelnen Dinge, ja sogar ihrer Thätigkeiten und Theile, natürlich wenn sie begriffsmäßig unterschieden werden, ohne die richtigen Glieder zu zerbrechen (Polit. p. 263. b; Phaedr. p. 263. e), wobei vorausgesetzt wird, daß sowohl die einzelnen Dinge, als auch die Theile ihres Lebens Gründe verschiedener Erscheinungen und daher ein Allgemeines in Verhältniß zu diesen Erscheinungen sind. Die Formel, in welcher Platon gewöhnlich das Allgemeine ausdrückt, ist ἓν καὶ πολλά. Soph. p. 251; Parm. 129; Phil. p. 16. c; p. 17. d; Phaedr. p. 266. b. Als solenne Formel gebraucht Aristoteles met. I, 9; XIII, 4 nach platonischer Lehre dafür ἓν ἐπὶ πολλῶν. Cf. anal. post. I, 11. Als ein ἓν καὶ πολλὰ setzt aber Sokrates in der angeführten Stelle des Parmenides auch sein Ich, und es gilt dies überhaupt von allen Begriffen, denn das ἓν καὶ πολλὰ ist eben nichts anderes, als das Subject, welchem viele Prädicate beigelegt werden können oder welches als vieles erscheint. De rep. V p. 476. a. Eine andere Schwierigkeit für das richtige Verständniß der Ideenlehre pflegt es zu erregen, daß Platon die Ideen als παραδείγματα betrachtet, nach welchen Gott die Welt gebildet

Daß nun in solcher Allgemeinheit der Ausdruck Idee vom Platon genommen werde, kann wohl niemanden befremden, welcher nur ein wenig das Fundament betrachtet hat, auf welchem seine Ideenlehre ruht. Dieses ist ja doch kein anderes, als die Idee der Wissenschaft selbst, wegen deren Realität auch die Realität der Ideen gefordert wird *). Wenn nun Platon lehrte, es müsse

---

habe. Dahin könnten nun, wie man meint, die Begriffe der Untugenden und andere Begriffe, z. B. des Tisches, des Kothes, nicht gezählt werden, und doch nennt diese Platon ausdrücklich unter den Ideen. Um diesen Anstoß zu heben, müssen wir etwas vorausnehmen, was erst später an geeigneter Stelle genauer auseinandergesetzt werden kann. Platon scheint diese Schwierigkeit wohl bemerkt zu haben; er sucht sie aber dadurch zu überwinden, daß er zwei Arten der παραδείγματα unterscheidet, das κατὰ ταὐτὰ ἔχον und das γεγονὸς oder γεννητὸν παράδειγμα (Tim. p. 28), womit das θεῖον und ἄθεον παράδειγμα (Theaet. p. 176. e; cf. Euthyphr. p. 6. e, wo ein ähnlicher Sprachgebrauch herrscht) zu vergleichen ist. Nur nach dem ewigen Urbilde soll Gott die Welt bilden, dem γεννητὸν παράδειγμα aber entspricht das ζῶον θνητὸν und das εἶδος ψυχῆς θνητὸν (Tim. p. 69. c.), welches von den gewordenen Göttern gebildet wird. Dies ist jedoch nur ein Hülfsmittel, dessen Platon sich bedient, um das Unvollkommene und Böse nicht als eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Wirksamkeit erscheinen zu lassen, obgleich er in letzter Instanz sich nicht verleugnen kann, daß alles in der Welt von Gott ausgeht. Denn zuletzt sind doch die gewordenen Götter in ihrer Wirksamkeit von dem allgemeinen Vorbilde abhängig, welches auch die θνητὰ ζῶα mit in sich enthält, und das, was sie bilden, haben sie nach der Einsicht zu bilden, welche Gott ihnen mittheilte, indem er ihnen gewiß die Erkenntniß nicht vorenthalten haben wird, welche er den Seelen verlieh, denen er die Natur des All zeigte und die Gesetze des Geschicks verkündete. Tim. p. 41. e.

*) Parm. p. 135. c; Phaed. p. 95. e — 102. a; Tim. p. 51. d. εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἔστον δύο γένη, παντά-

Ideen geben, welche die unveränderliche und ewige Wahrheit der Gegenstände aller Wissenschaft darstellten, damit es eben eine Wissenschaft von diesen Gegenständen geben könne, so mußte er nothwendig auch überall eine Idee suchen, wo es irgend ein wahres Sein giebt und wo irgend etwas wissenschaftlich erforscht werden kann. Und woran hätte nun wohl Platon gemeint, daß eine wissenschaftliche Forschung sich nicht anknüpfen lasse? worin wäre seiner Ansicht nach nicht etwas Wahres zu finden? Dem Platon nach dem umfassenden Begriff, welchen er von der Wissenschaft hatte, mußte es klar sein, daß auch in dem einzelnen Dasein, auch in den Zuständen und Thätigkeiten der Dinge, in Allem, was wird, eine Wahrheit sei, und daß also auch in allem diesem eine Idee zu finden. Daher müssen wir alle jene beschränkenden Ansichten von den Ideen des Platon fahren lassen und nur dies festhalten, daß in den Ideen überhaupt alles ausgedrückt werde, was eine ewige Wahrheit, ein Beharrliches, welches der Veränderlichkeit des Sinnlichen zum Grunde liegt, uns bezeichnet. So wie die Ideenlehre aus dem Kampfe gegen die sinnlichen Vorstellungen der Sophisten und gegen die Aufhebung alles Unterschiedes, wohin die Lehre der Eleaten sich neigte, hervorgegangen ist, so hält sie auch hauptsächlich zweierlei fest, zuerst daß nicht das Sinnliche das Wahre sei, sondern daß der Wissenschaft, welche eine unveränderliche Wahrheit lehre, auch nur das unveränder-

---

πασιν εἶναι καθ' αὑτα ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοουμενα μόνον κτλ.

liche Wesen der Gegenstände entsprechen könne; dann aber auch, daß die Wahrheit oder das wahrhaft Seiende nicht ein unterschiedloses Einerlei sei, sondern eine Vielheit besonderer Begriffe umfasse, von welchen ein jeder das ewige Wesen der Dinge auf eine eigene Weise darstelle, eine Einheit für sich bildend, aber in seiner Beziehung zu Anderem als ein Vieles erscheinend *).

Aber es ist noch ein Drittes, was in der Ideenlehre unmittelbar enthalten ist. Wenn in den Begriffen als den Elementen der Wissenschaft das Wahre dargestellt wird, die Begriffe aber so sich zueinander verhalten, daß ein höherer Begriff mehrere niedere in sich umfaßt und verbindet, so folgt daraus auch, daß die Elemente der Wahrheit nicht voneinander auf eine solche Weise getrennt werden dürfen, als wenn sie nicht wieder durch ein höheres Band verbunden wären. Indem also Platon die Verbindung der Begriffe als etwas Nothwendiges für die Wissenschaft setzt, zeigt er auch nach, wie alle die Lehren der Wissenschaft Gewalt anthun, welche das besondere Wahre als etwas rein an und für sich Bestehendes betrachten möchten. Die Verbindung aber der einzelnen Wesen findet er in derselben Weise gesetzt, wie die einzelnen Begriffe durch die allgemeinen Begriffe verbunden sind; es ist ihm dies eine wahre Verbindung, nicht eine solche, welche nur in unserer Vorstellung gesetzt wäre. Darin ist denn die Realität des Allgemeinen ausgesprochen, welches aber nicht ein schlechthin Allgemeines ist, sondern ein Allgemeines, in dem das Besondere und Ein-

*) De rep. V p. 475. c.

zelne umfaßt ist. Daß dieses Wahrheit und mithin Realität haben müsse, dafür bürgt dem Platon nichts, als nur die Wahrheit der Wissenschaft, deren Bestandtheil das Allgemeine ist.

Wenn nun aber die niedern Begriffe durch die höhern zusammengehalten werden, so frägt es sich, ob wir nicht zuletzt auf einen höchsten Begriff kommen müssen, der in sich die Gesammtheit und den Zusammenhang aller Begriffe darstelle? Sobald wir uns vergegenwärtigen, wie Platon Einheit und Zusammenhang der Wissenschaft in allen Stücken verlangt, so können wir wohl nicht zweifeln, daß diese Frage im Sinn des Platon zu bejahen sei. Dafür spricht es auch deutlich, daß er meint, weil die ganze Natur verwandt sei, so könne jemand wohl von einer Idee ausgehend Alles finden, wenn er nur tapfer und unablässig suche *). Daß aber das Forschen von der einen Idee zur andern fortschreiten soll, das setzt auch voraus, daß in dem einen Begriffe an und für sich der forschenden Seele nichts Befriedigendes gegeben ist, sondern Befriedigung aus ihm erst erwächst, wenn er in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Systeme der Begriffe erkannt worden. Deswegen betrachtet Platon die einzelnen Ideen als Voraussetzungen, über welche noch Rechenschaft gegeben werden könne durch eine höhere Voraussetzung, d. h. durch eine höhere Idee, bis man zuletzt

*) Meno. p. 81. c. ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, — — οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν.

zu einem Genugſamen gelange [1]), d. h. zu einer Idee, welche durch keine höhere Vorausſetzung oder Idee gerechtfertigt zu werden brauche. Daß nun dieſes Genugſame in der That der Anfang aller Erkenntniß und alles Seins ſei, lernen wir aus einer andern Stelle, in welcher von der Dialektik geſagt wird, ſie gebrauche die vorausgeſetzten Ideen nicht als erſte Gründe, ſondern wirklich nur als Vorausſetzungen, gleichſam als Stufen und Anläufe, um bis zum Vorausſetzungsloſen, zu dem Grund aller Dinge zu gelangen, wenn ſie aber dieſen erfaßt habe, ſich auch wieder an dem zu halten, was von ihm abhängt, und ſo allein Begriffe gebrauchend durch Begriffe zu Begriffen zu kommen [2]). Hiernach werden wir daran nicht zweifeln

---

1) Phaed. p. 100. a. sq. *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης* (sc. *τῆς ὑποθέσεως*) *αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανον ἔλθοις.* Was unter dem *ἱκανον* zu verſtehen ſei, ſieht man aus Philib. p. 20. d. *τί δέ; ἱκανὸν τἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων.*

2) De rep. VI. p. 511. b. *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλὰ εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.* Ich darf nicht verſchweigen, daß Schleiermacher dieſe Stelle anders verſteht. Er denkt an Polemik gegen den Homer und Pythagoreer, da doch nur der Unterſchied zwiſchen der Mathematik, welche auch in Begriffen herrſcht, aber die Begriffe vorausſetzt, nicht ableitet und begründet, und der Dialektik, welche nur durch Begriffe begründete Begriffe gebraucht, auseinandergeſetzt werden

dürfen, daß Platon durch die Erkenntniß der Ideen hinaufsteigen wollte zu der Erkenntniß der höchsten Idee, welche den Grund aller Dinge darstellt, zu der Idee Gottes, um wieder in dieser die Wahrheit aller niedern Ideen zu begründen. Daher heißt auch dem Platon im Gegensatz gegen die Lehre des Protagoras, welche den Menschen zum Maaße aller Dinge machte, Gott das Maaß aller Dinge [1]), und wenn wir uns daran erinnern, daß dem Platon die Erkenntniß des Guten die größte ist, ja die einzig wahre, da alle Erkenntniß ohne diese keinen Werth hat, und daß er Gott als das Gute zu schildern liebt, so werden wir denselben Gedanken auch darin ausgedrückt finden, daß die Idee des Guten die letzte im Erkennbaren genannt wird [2]). Daher umfaßt Gott Anfang und Ende und Mitte aller Dinge [3]), daher endlich wird auch die Welt nicht nur ein Bild der Ideen, sondern auch ein Bild und eine Aehnlichkeit Gottes genannt [4]), weil nämsoll. Die vorher angeführte Parallelstelle aus dem Phädon scheint mir die Sache völlig in das Licht zu setzen. Nicht weniger geht auf dasselbe zurück de rep. VI. p. 510. c. sq. Auch Aristoteles unterscheidet so met. VI, 1. p. 121, 19 Brand.

1) De leg. IV. p. 716. c. ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα.

2) De rep. VII. p. 517. b. ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.

3) De leg. IV. p. 715. e.

4) Tim. fin. ὅδε ὁ κόσμος — εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς (Steph. θεοῦ) αἰσθητός. Ib. p. 29. e. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. De rep. VI. p. 508. b. wird von der Sonne, hier der

lich die Idee Gottes die Gesammtheit der Ideen umfaßt. Dem Platon also, würden wir sagen dürfen, ist die Idee Gottes die höchste Idee, welche als die höchste in allen übrigen Ideen ist und alle übrigen Ideen in sich enthält, und Gott mithin auch die Einheit, welche aller Dinge wahres Wesen in sich umschließt *).

Stellvertreterin der sinnlichen Welt, gesagt: ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.

*) Die allgemeine Annahme, daß dem Platon Gott das αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν sei, und meine Behauptung, daß er die oberste Idee, welche alle Ideen in sich umfasse, bezeichne, hat K. F. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832 S. 1081 ff. und in d. Vorr. zum Marburger Lect. Kat. Michael. 1832 bestritten. Seine Gründe, so viel ich sehe, denn sie sind nicht sehr deutlich vorgetragen, laufen auf zwei Punkte hinaus: 1) Gott sei nicht die höchste Idee oder das Gute schlechthin, weil er nach dem Vorbilde der Ideen die Welt gebildet habe und die Ideen überhaupt als Vorbilder des Handelns und als Objecte der Erkenntniß angesehen würden. Dieser Grund ist sehr schwach, denn das Vorbild des Handelns kann der Handelnde selbst, das Object des Erkennens der Erkennende selbst sein. Eben hierin liegt einer der stärksten Beweise, daß Gott der Inbegriff der Ideen ist; denn Platon nennt nicht allein die Ideen Vorbilder der göttlichen Wirksamkeit, sondern auch Gott selbst, den δημιουργός, als das Wesen, welchem er so viel als möglich die Welt gleich machen wollte. S. S. 313 Anm. 4. Daß Gott sich selbst erkenne nach platonischer Lehre, bedarf wohl keines weitern Beweises. 2) Gott sei Geist nach Platon, und die Natur des Geistes unterscheide sich von den Ideen wesentlich dadurch, daß jene beständig bewegt, diese beständig in Ruhe sei. Um nicht bei unwesentlichen Punkten mich aufzuhalten, will ich nur bemerken, daß hierin allerdings etwas liegt, was Zweifel erregen kann, wenn wir nicht die Unzulänglichkeit der platonischen Ideenlehre zur Lösung aller Räthsel und mithin zu einer gleichmäßigen Durchführung ihrer Sätze anerkannt haben, dieselben Zweifel, welche die Neu-Platoniker zur Unterscheidung zwischen dem δημιουργὸς und dem höchsten Gott geführt haben. K. F. Hermann wirft mir in seiner Kritik mehrmals Tadel des Platon vor; er selbst aber sieht sich ge-

Wenn aber in diesem Lichte die Idee Gottes dem Platon erscheint, so durfte sie auch von ihm als die ursprüngliche Voraussetzung oder vielmehr als der Grundgedanke der ihrer selbst bewußten Vernunft angesehen werden, denn sie bezeichnet ihm den wahren Gegenstand der Wissenschaft, welcher eben so nothwendig ist, als die Wissenschaft selbst. Daher geht er denn auch, wenn ein Beweis, daß Gott sei, gefordert wird, nur schwer und gleichsam unwillig an das Geschäft, und meint, solche

---

zwungen, dem Platon Inconsequenz vorzuwerfen. Heidelb. Jahrb. S. 1085. Er ist weit davon entfernt, jene Zweifel gehörig gelöst zu haben. Denn zuerst die Stellen Phil. p. 64. c und de rep. VII p. 517. b, in welchen die Idee des Guten geschildert wird als Ursache alles Guten und Schönen, in der sichtbaren Welt des Lichts und der Sonne, also als Demiurgos, in der übersinnlichen Welt der Wahrheit und des Geistes, hat er nicht befriedigend mit seiner Ansicht in Uebereinstimmung gesetzt; s. d. Marb. Ind. p. 5; er hätte hierbei auch de rep. II. p. 379. b vergleichen sollen, so wie andere Stellen, in welchen ausdrücklich τὸ ἀγαθὸν als αἴτιον gesetzt wird und als Gott; dann hat er auch nicht gesagt, wie mit seiner Ansicht die Stelle de rep. X. p. 597, wo es von Gott heißt, daß er die Ideen mache und hervorbringe, sich vereinigen lasse; denn daß er willkürlich genug annimmt, das 10. Buch der Republik sei viel später verfaßt, als die übrigen Bücher desselben Werkes (ib. p. 4), wird er doch nicht für eine Lösung dieser Schwierigkeit ausgeben wollen; endlich hat er die Stelle gar nicht erwähnt, in welcher ausdrücklich gelehrt wird, daß Gott niemals seine Idee, die Idee des Guten, verwandele, sondern unveränderlich sei. De rep. II. p. 380. d sq. Platon bewegt sich eben in den Widersprüchen, in welchen nicht er allein gefunden wird, daß auf der einen Seite Gott und die reine Vernunft als unveränderlich gedacht werden müsse und in seliger Ruhe, auf der andern Seite aber auch als Grund aller Veränderung, wovon nicht leicht der Gedanke sich wird trennen lassen, daß er auch jetzt das eine und dann wieder ein anderes begründend als ein veränderlicher Grund sich darstelle.

Beweiſe würden ganz unnöthig ſein, wenn nicht gewiſſe Vorurtheile verbreitet genug wären unter den Menſchen [1]). Daher ſpricht er auch davon, daß den Menſchen eine Verwandtſchaft zu den Göttern ziehe, an ihr Sein zu glauben und ſie zu verehren [2]), und das, was man in ſeinen Geſprächen als Beweiſe, daß ein Gott ſei, angeſehen hat, beſteht vielmehr in der Widerlegung der falſchen Meinungen, welche der richtigen philoſophiſchen Einſicht ſich entgegenſetzen [3]). Dabei hebt er hauptſächlich zwei Punkte hervor, nämlich daß der Anfang aller Dinge nicht in dem Körperlichen, ſondern in der Seele zu ſuchen ſei und daß die in der Welt herrſchende und bewegende Kraft nach Ordnung und der Idee des Schönen Alles vollbringe [4]). Um den erſten Punkt feſtzuſtellen, beruft er ſich auf den Begriff oder das Weſen der Seele, welcher allein zukomme ſich ſelbſt zu bewegen [5]), während der Körper nicht dieſe Kraft hat, ſondern nur von etwas

---

1) De leg. X. p. 887. c; p. 891. b. Daß Platon hier von Göttern ſpricht und nicht von Gott, iſt aus der populären Haltung dieſer Unterſuchungen zu erklären. Aehnlich Sokrates beim Xenophon.

2) Ib. X. p. 899. d.

3) Tennemann Geſch. der Phil. II. S. 381. meint, Platon ſelbſt ſchreibe ſeinen Beweiſen nur Wahrſcheinlichkeit zu, nach de leg. X. p. 887. b. Darin liegt nur ſo viel Wahres, daß Platon wohl davon überzeugt war, daß der wiſſenſchaftliche Atheismus auf einer Verkehrtheit der Geſinnung beruht, welche freilich durch wenige Gründe nicht gehoben werden kann. Von dieſer Verkehrtheit der Geſinnung gilt auch Soph. p. 246. d.

4) De leg. XII. p. 966. d. sq.

5) De leg. X. p. 895. e; Phaedr. p. 245. c.

Anderem bewegt Anderes auch wieder in Bewegung setzt. Denn das, was sich selbst bewegt, muß nothwendig den Ursprung der Bewegung in sich haben, während das, was nur von einem Andern bewegt werden kann, von dem sich selbst Bewegenden seine Bewegung erhalten muß [1]). Deswegen wissen auch die nicht gut die wahren Ursachen von den Mitursachen oder von den Mitteln zu unterscheiden, welche im Körperlichen die ersten Ursachen des Geschehens suchen [2]). Und auf alle Weise ist es dem Philosophen, welcher der Vernunft am meisten vertraut, unanständig, anzunehmen, daß Alles aus der körperlichen Natur wie von ungefähr entstehe, sondern sich selbst ehrend muß er die Vernunft für das Höchste und für die größte Kraft halten und daher alles aus einer vernünftigen und göttlichen Ursache ableiten [3]). Hierin liegt ohne Zweifel das, was dem Platon das Wichtigste in diesen Dingen ist. Denn auch der zweite Punkt, in welchem er die Verächter des Göttlichen bekämpft, schließt sich ihm hieran an. Alles in der Welt ist für das Ganze, und jedes Einzelne hat in diesem seine Stelle so, daß es zur Erhaltung und zur Tugend des Ganzen dient [4]). Die ganze Welt aller Dinge aber ist geworden, weil sie sinnlich und körperlich ist, und hat daher einen Ursprung ihres Werdens [5]). Da aber das Körperliche nicht aus sich wird,

1) De leg. X. p. 896. a; Phaedr. l. l.

2) Phaed. p. 99. b.

3) Soph. p. 248. sq; Phileb. p. 28. c; cf. Prot. p. 352. a sq.

4) De leg. X. p. 903. b.

5) Tim. p. 28. b.

ſondern ſeine Bewegung von der Seele hat, ſo muß die Seele als die weltbildende Urſache angeſehen werden. Die weltbildende Seele jedoch könnte von doppelter Art ſein, entweder eine wohlthätige oder eine böſe, das erſtere, wenn ſie mit Vernunft, das andere, wenn ſie mit Unvernunft die Bewegungen der Welt leitet. Aber dies iſt der Unterſchied zwiſchen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen, daß dieſes Alles in Unordnung bringt, ſich niemals auf gleiche Weiſe bewegend, ſondern bald ſo, bald ſo Alles untereinander miſchend, und dadurch dem Verderben es zuführt, jenes dagegen auf das immer Gleichartige und Maaßhaltige und Einige, welches unſterblich nnd unauflösbar iſt, blickt und nach unveränderlichem Muſter alles bildet. Wenn alſo eine unvernünftige Seele alles Werden leiten ſollte, ſo würde auch Alles ohne Ordnung ſich bewegen und nichts beſtändig ſein; wenn dagegen eine vernünftige Seele Herrſcherin iſt über alle Bewegung in der Welt, ſo wird das Umgekehrte ſtattfinden müſſen, eine unveränderliche Bewegung und Ordnung nach dem unwandelbaren Muſter der Schönheit. Da nun das Letzte der Fall, die Welt das ſchönſte Weſen iſt und in gleichmäßiger Bewegung im vollkommenſten Kreiſe die Geſtirne ſich drehen, ſo kann niemand, welcher Vernunft hat, anders urtheilen, als daß eine vernünftige Seele, eine königliche Vernunft, die Welt bewegt und beherrſcht *).

---

*) De leg. X. p. 896. e. sq.; Tim. p. 28. b., wo das γεννητὸν παράδειγμα, welches dem παράδειγμα κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον entgegengeſetzt wird, das Vorbild der Unvernunft oder des Unvernünftigen iſt. Hier wird wechſelſeitig aus der Schönheit der Welt auf die Güte des Urhebers und aus der Güte des

Indem Gott nun vom Platon überhaupt als Gegenstand der Wissenschaft und als die Gesammtheit der Ideen gedacht wird, erscheint er in seinen Verhältnissen zur Welt auch als das Muster, nach dessen Aehnlichkeit alles gebildet ist und alles Weltliche strebt. In dieser Rücksicht wird Gott besonders in den Begriffen dargestellt, welche die Ideale des menschlichen Strebens bezeichnen, und keiner von diesen ist dem Platon geläufiger, als die Begriffe des Schönen und des Guten, welche meistens in gleicher Bedeutung genommen oder miteinander verbunden gedacht werden. Das menschliche Leben stellt sich in dieser Beziehung dar als ein Streben nach dem oder als ein Begehren dessen, was der Seele gemäß (*οἰκεῖον*) oder was gut ist [1]), und so ist das Begehren oder die Liebe das, was die sterbliche Natur mit dem Göttlichen verbindet [2]), oder um genauer zu reden, es giebt zwei Arten des Begehrens und der Liebe, von welchen die eine ausgeht von dem Unähnlichen auf das Entgegengesetzte, von dem, was

---

Urhebers auf die Schönheit der Welt geschlossen. Vergl. auch Polit. p. 269. a sq. Von diesen Beweisen ist auch der nicht verschieden, welcher Phileb. p. 26. d sq. daraus geführt wird, daß es eine Ursache des Zusammenseins der Grenze und des Unbegrenzten in den Dingen geben müsse; denn die Grenze ist das ordnende Maaß und das Unbegrenzte die geordnete Masse des Körperlichen, und beide werden in den einzelnen Dingen aus dem Ganzen abgeleitet, als diesem untergeordnet.

1) Lys. p. 221. e; Conv. p. 205. e. *οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστίν, οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.* De rep. IX. p. 586. e.

2) Conv. p. 202.

bedürftig iſt und ausgeleert, auf das, was das Bedürfniß befriedigen und erfüllen ſoll, wo denn die Erfüllung die ſinnliche Luſt mit ſich führt, während dagegen die andere Liebe gerichtet iſt von dem Aehnlichen auf das Aehnliche, welches maaßhaltig, und alſo wahrhaft auf das Gute und Göttliche, das wahre Maaß aller Dinge [1]). Jene erſte Art der Liebe iſt nicht die wahre Liebe, ſondern nur ſinnliches Begehren, welches nur die Luſt des Liebenden will; Platon nennt ſie daher die linke Liebe [2]); dieſe dagegen geht immer auf das Gute und das Schöne, und genau genommen iſt ſie nur darauf gerichtet, das Gute und Schöne ſelbſt in der Seele des Liebenden zu erzeugen, dadurch wahrhaft Unſterblichkeit in dem Sterblichen bewirkend, denn das Sterbliche erhält ſich nur durch beſtändige Erneuung, und erzeugen kann es nur mit dem Paſſenden, als welches das Schöne erſcheint [3]). Daher ge-

---

1) De leg. VIII. p. 837 a. *φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὂν τῷ γένει. ὅταν δὲ ἑκάτερον γίγνηται σφοδρόν, ἔρωτα ἐπονομάζομεν. Ὀρθῶς. Φιλία τοίνυν ἡ μὲν ἀπὸ ἐναντίων δεινὴ καὶ ἀγρία καὶ τὸ κοινὸν οὐ πολλάκις ἔχουσα ἐν ἡμῖν, ἡ δ' ἐκ τῶν ὁμοίων ἥμερός τε καὶ κοινὴ διὰ βίου.* Ib. IV. p. 716. d. *τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκολοῦθος θεῷ; μία καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτ' ἀλλήλοις, οὔτε τοῖς ἐμμέτροις· ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα.* Phileb. p. 64. e.

2) Phaedr. p. 266. a; cf. ib. p. 240. e. sq.; de rep. III. p. 403 a.

3) Conv. p. 206. a. *ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί· — — καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. ταῦτα δ'*

hört auch zur Liebe die Erinnerung an das Begehrte [1]), und jede wahre Liebe ist mit der Erinnerung an die Idee verbunden [2]); sie nährt sich aber besonders von dem Anblick des Schönen, denn die Schönheit ist das glänzendste Abbild dessen, was in der Welt der Ideen ehemals von uns geschaut wurde, so wie sie uns auch durch den klarsten unserer Sinne, durch das Gesicht, erscheint, damit wir der frühern Weisungen eingedenk und nicht am Geiste verderbt durch ihren Anblick den Gedanken der Schönheit selbst, dessen gleichnamiges Bild wir hier sehen, in das Gedächtniß zurückrufen [3]). Hiernach also erscheint Gott als das wahre Schöne und das wahre Gute, überhaupt als das wahre Ziel und Muster, nach welchem das Sterbliche strebend an der Schönheit und an dem übrigen wahren Sein Theil erhält und gut wird [4]).

ἐν τῷ ἀναμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι· ἀνάμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον.

1) Phileb. p. 35. d. τὴν ἄρ' ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφηνεν.

2) Phaedr. p. 249. d. sq.

3) Ib. p. 250. c. περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ἰόν, ἀφικόμενοι δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων σαφέστατον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται· δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν, καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά. νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον· ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῇδε ἐπωνυμίαν.

4) Ib. p. 246. d. τὸ δὲ θεῖον καλόν, σόφον, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο.

So wie nun die Idee des Guten uns überhaupt alles Begehrungswerthe darstellt, nach welchem die menschliche Natur strebt [1]), so bezeichnet auch Platon Gott gewöhnlich durch die Idee des Guten. Gott allein ist gut, der sterblichen Natur ist es nur vergönnt, gut zu werden [2]). Denn überhaupt ist nur das Göttliche immer dasselbe [3]). Obgleich dies schon daraus hervorgeht, daß Gott als Gegenstand der reinen Wissenschaft und als die Gesammtheit der Ideen angesehen wird, so beweist es doch Platon noch besonders aus der Idee des Guten. Denn je schöner und besser etwas ist, um so weniger ist es veränderlich durch ein Anderes, und Gott also als das Schönste und Beste schlechthin kann auch schlechthin nicht durch ein Anderes verändert werden. Aber noch weniger durch sich selbst; denn da er das Schönste und Beste ist, so könnte er nur in etwas Schlechteres oder Häßlicheres sich verwandeln, und da nichts Gutes freiwillig in etwas schlechter wird, so muß er auch, der Schönste und Beste seiend, ewig einfach in seiner Gestalt bleiben [4]). Da nun so das Gute

---

1) Conv. p. 206. e sq.

2) Prot. p. 344. c.

3) Conv. p. 208. a.

4) De rep. II. p. 380. d sq. *πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ᾽ ἄλλου ἐνδέχεται. Ἔοικεν. Ἀλλὰ μὴν ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει. Πῶς δ᾽ οὔ; Ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός. Ἥκιστα δῆτα. Ἀλλ᾽ αὐτὸς αὑτὸν μεταβάλλοι ἂν καὶ ἀλλοιοῖ; Δῆλον, ἔφη, ὅτι, εἴπερ ἀλλοιοῦται. Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ; Ἀνάγκη, ἔφη, ἐπὶ τὸ χεῖρον, εἴπερ ἀλλοιοῦται· οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν*

durchaus nicht im Werden ist, so kann auch weder Lust, noch Unlust, wie sie durch Störung oder Erhaltung des thierischen Lebens entstehen, dem Göttlichen beiwohnen [1]); aber auch ohne Lust und Unlust ist das Göttliche durchaus glückselig, weil es immerdar theilhaftig des Guten [2]).

Es wird nicht nöthig sein, hier weitläufiger auseinanderzusetzen, wie Platon alle sinnliche Bestimmungen, alles Räumliche und Zeitliche von Gott verneint [3]). Alles dies ist eine nothwendige Folge seiner Ansicht von der Ideenwelt. Daraus ergeben sich auch mancherlei verneinende Bestimmungen über Gott, welche dem Platon nur im Streite gegen vermenschlichende Vorstellungen von Gott entstehen, und es ist einer der wesentlichsten Punkte seines Streites gegen die Dichter, besonders gegen die epischen, gegen den Homeros, daß er sah, wie aus ihren Gedichten die Vorstellungen der Vielgötterei über menschliche Gesinnungen und Handlungsweisen der Götter genährt wurden. Hierin hat Platon den uralten Streit früherer Philosophen gegen die Mythendichter nur fortgesetzt. Er dagegen verlangte, daß man Gott nur als gut sich denken solle, unbestechbar durch Bitten und Geschenke

---

θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. Ὀρθότατα, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις· καὶ οὕτως ἔχοντος δοκεῖ ἄν τίς σοι ἑκὼν αὐτὸν χείρω ποιεῖν ὁπηοῦν θεῶν ἢ ἀνθρώπων; Ἀδύνατον, ἔφη. Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὑτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.

1) Philib. p. 32. e sq.

2) Theaet. p. 176. d sq.

3) Tim. p. 37. e; 52. a sq.

der Ungerechten [1]), an dem Böſen keinen Theil habend und durchaus nicht das Böſe verurſachend [2]); denn Gott iſt ohne Neid [3]), und wie er einſichtsvoll iſt in Allem und über Alles mächtig [4]), ſo will er auch jedem das Gute, ſoweit es demſelben zuläſſig, und ſorgt für Alles mit gleicher Vorſorge, nicht nur für das Große, ſondern auch für das Kleinſte, ohne welches das Große nicht ſein kann [5]). So in ſich Einſicht und jede Art der Tugend vereinend, wird Gott von Platon auch die Vernunft ſchlechthin genannt, welche aber nicht mit der menſchlichen Vernunft verglichen werden darf, denn die menſchliche Vernunft iſt nicht das Gute, ſondern nur die wahrhafte und göttliche Vernunft [6]); da aber Weisheit und Vernunft nicht ohne Seele ſein können, ſo wohnt auch der Natur des Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft bei [7]), bei welcher Ausdrucksweiſe man

---

1) De leg. X. p. 905. d sq.

2) De rep. II. p. 379; X. p. 617. e.

3) Phaedr. p. 247. a; Tim. p. 29. d.

4) Tim. p. 68. d.

5) De leg. X. p. 900. c sq. *ἀλλ' οὐδὲν τάχ' ἂν ἴσως εἴη χαλεπὸν ἐνδείξασθαι τοῦτό γε, ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσὶ θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων. ἤκουε γάρ που καὶ παρῆν τοῖς νῦν δὴ λεγομένοις, ὡς ἀγαθοί γε ὄντες πᾶσαν ἀρετὴν τὴν τῶν πάντων ἐπιμέλειαν οἰκειοτάτην αὐτῶν οὖσαν κέκτηνται. — — οὐδὲ γὰρ ἄνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους φασὶν οἱ λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι.*

6) Phileb. p. 22. a sq.

7) Ib. p. 30. d. *σοφία μὲν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Οὐ γὰρ οὖν. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἑρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνε-*

sich jedoch, wie bei vielen andern ähnlichen, zu hüten hat, die göttliche Seele, welche nur die lebendige Kraft Gottes bezeichnen soll, mit der menschlichen als gleichartig sich zu denken.

In Beziehung auf das Dialektische ist es aber besonders wichtig, die Bestimmungen zu verfolgen, welche Platon mit dem Begriffe des Guten oder Gottes in Rücksicht auf Wissenschaft und Gegenstand der Wissenschaft verbindet. Wir haben gesehen, wie die Schönheit selbst, nicht die der Leiber oder der Werke oder der Wissenschaften, sondern die Schönheit, welche über allen diesen Schönheiten steht und durch welche alle jene schön sind, dem Platon als der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft, nicht der Wissenschaften, erscheint *). Wenn so die Schönheit als Gegenstand der Wissenschaft beschrieben wird, so ist sie nicht von dem wahren Wesen aller Dinge unterschieden, indem auch dieses dem Platon der Gegenstand der Wissenschaft ist. In dieser Darstellungsweise aber erscheinen auch die Wissenschaften als schön, und wenn sie nicht das Schöne selbst genannt werden, so ist es nur, weil sie nicht die Wissenschaft selbst sind, sondern nur an der Wissenschaft Theil haben. Daher möchte man mit Grund und ganz im Sinne des Platon sagen, daß die göttliche und eine Wissenschaft nicht nur das Schöne und das Wesen darstellt, sondern selbst das Schöne und

---

σθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Daß hier die Kraft der αἰτία über Gott gestellt zu werden scheint, wird hoffentlich niemanden stören, welcher die Darstellungsweise des Platon kennt.

*) Conv. p. 210 sq.; de rep. III. p. 402 sq.

das Weſen iſt. Jeder ſieht, wie dies die Einheit des Seins und des Denkens bezeichnet, welche überhaupt der Ideenlehre zum Grunde liegt. Seine ganze Anſicht hierüber erläutert er vollſtändig in einem ſchönen Bilde. So wie die Sonne Urſache iſt des Geſichts und Urſache nicht nur, daß die Dinge im Lichte geſehen werden, ſondern auch daß ſie wachſen und werden: ſo iſt das Gute von ſolcher Kraft und Schönheit, daß es nicht nur der Seele Urſache wird der Wiſſenſchaft, ſondern auch Wahrheit und Weſen Allem gewährt, was Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, und ſo wie die Sonne nicht ſelbſt das Geſicht und das Geſehene iſt, ſondern über dieſen ſteht, ſo iſt auch das Gute nicht die Wiſſenſchaft und die Wahrheit oder das Weſen, ſondern ſie iſt über beiden, und beide ſind nicht das Gute, ſondern nur gutartig *). Und von keinem andern Gehalt iſt auch der Satz, daß die Idee des Guten nicht nur die Urſache iſt des ſinnlichen Seins,

---

*) De rep. VI. p 506. e sq. *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεως τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν. ἀλλ' ἔτι μείζονος τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. — — Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

sondern auch der Welt des nur vom Verstande Erkennbaren, Wahrheit und Vernunft dem Seienden gewährend [1]). Hierin kann man den letzten Grund der platonischen Lehre finden, daß Wahrheit oder Wesen, welche den Gegenstand der Wissenschaft bezeichnen, und Wissenschaft und Vernunft, welche das Wesen und die Wahrheit erkennen, also Erkennbares und Erkennendes, miteinander übereinstimmen, weil sie nämlich beide in dem höchsten Begriffe und in dem höchsten Sein vereinigt sind.

Wenn wir aber beim Platon überall mit der strengen Idee der Wissenschaft auch den Rückblick auf die menschliche Bedürftigkeit vergesellschaftet finden, so wird natürlich hier bei der Betrachtung des höchsten Gegenstandes der Wissenschaft, welcher eigentlich nicht mehr Gegenstand der Wissenschaft, sondern die über der Wissenschaft und der Wahrheit stehende Einheit ist, jener Rückblick in verstärktem Maaße hervorgetreten sein. Die Aeußerungen des Platon hierüber sind von sehr verschiedener Art. Zuweilen scheint es, als wenn Platon meinte, die Idee des Guten oder Gottes sei zwar schwer zu schauen, aber doch könne sie von uns erblickt, obgleich nicht Allen mitgetheilt werden [2]), zuweilen stellt er sich auch an, als wenn nur nach der gegenwärtigen Untersuchung kein sicheres

---

1) Ib. VII. p. 517. c. *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — ἔν τε ὁραιῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία, ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.*

2) De rep. l. l. *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ κτλ.* Tim. p. 28. e. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

Ergebniß über das Gute sich gewinnen lasse [1]). Von der andern Seite dagegen tritt bei ihm auch auf das Bestimmteste die wiederholte Versicherung hervor, daß dem sterblichen Menschen es unmöglich sei, das Wahre vollkommen zu erkennen, und diese Versicherung wird nicht etwa nur so eben ohne weitern Grund und nur für das Bedürfniß der gegenwärtigen Darstellung ergriffen, sondern sie treibt durch seine ganze Philosophie ihre Wurzeln, ja auf ihr beruht seine Ansicht von der Philosophie. So bekennt er, daß wir entweder das Wissen nie besitzen können, oder erst wenn wir gestorben [2]); so klagt er, der Mensch sei nur wenig der Vernunft theilhaftig und nur wie ein Spielwerk Gottes, kaum des Ernstes werth, mit Gott verglichen [3]); so, wenn er vom Philosophen spricht, will er doch auch diesem nur eine so viel als möglich genaue Erkenntniß des Wahren oder Gottes zugestehen, als einem Menschen [4]). Dem ist es denn auch gemäß, daß Platon die Idee des Guten als eine solche betrachtet, welche nur durch Wahrsagung erfaßt werden könne [5]), gleichsam als läge ihre Verwirklichung noch in der Zukunft; und damit stimmt auch die Ansicht des Platon von der Begeisterung, welche in das Geschäft des Philosophen eingreift. Endlich finden wir in allen platonischen

---

1) De rep. VI. p. 506. e.

2 Phaed. p. 66. e.

3) De leg. VII. p. 803. c sq.

4) De rep. VI. p. 484. c. *θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα.*

5) Phileb. p. 64 a. *τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον.*

Gesprächen keinen wissenschaftlichern Ausdruck über die Idee des Guten, als den, in welchem er sie als die Einheit schildert, welche Wahrheit und Erkenntniß allem Seienden verleiht, und daß diese Idee, eben weil sie über der Wahrheit oder dem Erkennbaren steht, nicht an sich und genau erkannt werden könne, liegt in ihrem Begriffe [1]). Demnach scheint es keinem Zweifel unterworfen zu sein, daß Platon sehr wohl erkannte, daß der Begriff Gottes ein solcher ist, welcher niemals von uns seiner Einheit nach in strenger Wissenschaft vollzogen werden kann. Daher schildert auch Platon das Bestreben des Philosophen, die Idee des Guten in einen Begriff zu fassen, als ein solches, welchem diese Idee immer wieder entfliehe, indem sie sich unter einer andern Idee zeige, und er sieht sich genöthigt, da er sie nicht als eine fassen kann, sie in drei Ideen sich darzustellen, als Schönheit, Ebenmaaß und Wahrheit [2]). Diese Darstellung der Idee des Guten weicht von der so eben erwähnten nicht wesentlich ab, sondern nur in der verschiedenen Beziehung,

---

1) K. F. Hermann in der schon angeführten Vorr. z. Marb. Ind. p. 7 meint, Platon hätte in den *ἀγράφοις δόγμασιν* deutlich über den Begriff des Guten sich ausgesprochen; es sei ihm das Eins. Allein der, welcher so entschieden wie Platon die Verschiedenheit einer jeden Idee von einer jeden andern behauptete, konnte wohl nicht in den Fehler verfallen, einen Begriff schlechthin durch einen andern erklären zu wollen. Nach allem, was wir von den *ἀγράφοις δόγμασι* wissen, geben sie nur dieselbe Umschreibung der Idee des Guten, welche auch sonst in den Schriften des Platon gefunden wird.

2) Phileb. p. 64. c. *οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ το ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ κτλ.*

welche jener Idee zu verſchiedenen andern Ideen gegeben wird. Beiden liegt die Lehre zum Grunde, daß Gott nicht an ſich ſelbſt erkannt werden könne, ſondern nur in ſeinem Bilde [1]), für welches wir auch die Wahrheit und die Vernunft, ſo wie das Schöne und Ebenmäßige, überhaupt alle Ideen eine jede für ſich, als deren Urſache Gott iſt, anſehen mögen. Daher kann die Gottheit wohl in verſchiedenen Ideen verſchieden dargeſtellt werden, wie es denn in der angeführten Stelle des Philebos mehr in ethiſchen Begriffen, in der Stelle aus dem Staate aber mehr in dialektiſcher Beziehung geſchieht. Erkennen wir nun dieſe Anſicht für die wahre Meinung des Platon, ſo kann man jene früher angeführten Stellen, in welchen Platon die Erkennbarkeit Gottes an ſich vorauszuſetzen ſcheint, nicht wohl anders erklären, als annehmend, entweder daß in ihnen auch nur von einer Erkenntniß Gottes in ſeinen Wirkungen die Rede ſein ſolle [2]), oder daß nicht ſowohl von menſchlicher, als von göttlicher Erkenntniß geſprochen werde [3]), oder endlich auch daß er in ſolchen Aeußerungen nur eine Unterſuchung abweiſen will, welche hier nicht an der Stelle ſein würde.

---

1) De leg. X. p. 897. d. *μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτὲ θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοί τε καὶ γνωσόμενοι ἱκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντες ἀσφαλέστερον ὁρᾷν.*

2) So vielleicht de rep. VII. p. 517. c. und auch wohl Tim. p. 28. e.

3) So erkläre ich mir de rep. VI. p. 506. e, nur daß hier auch noch die Idee des Guten ſelbſt von der Meinung des Platon über ſie unterſchieden wird.

Wenn sich nun auf solche Weise dem Platon seine Ideenlehre entwickelte, dazu bestimmt, darzustellen, wie in allen veränderlichen Erscheinungen ein Beharrliches das Wesen sei und wie das Wesen in allen Wesen und in allen Begriffen zuletzt zusammengefaßt werde in den einen Begriff des Guten oder Gottes, wie aber Gott, eben weil er gut ist, keinen Theil haben könne an dem Werden: so mußte es ihm offenbar schwer werden, irgend einen Punkt zu finden in dem wahren Sein, an welchen die Wirklichkeit und Wahrheit des Werdens oder der veränderlichen Dinge in dieser sinnlichen Welt sich anknüpfen ließ. Und doch ist die Wirklichkeit des Werdens und der Veränderung in der Seele die Voraussetzung, von welcher sein Begriff der Philosophie ausgeht. Um nun diesen, vielleicht den schwierigsten Punkt der platonischen Lehre uns zur Anschauung zu bringen, haben wir zuvörderst zu untersuchen, was Platon überhaupt unter der sinnlichen Welt verstand und wie er das Verhältniß der sinnlichen Auffassungsweise zu dem verständigen Denken des Wahren bestimmte. In der Ideenlehre war schon die Vielheit des Seienden gesetzt, so wie man denn bemerkt haben wird, daß eine der wesentlichsten Richtungen derselben ist, dies festzuhalten, daß die Idee Gottes, als die höchste Idee, die Vielheit des Seienden nicht aufhebe, sondern in sich enthalte. Allein eine jede der Ideen verhält sich doch wieder zu dem Sinnlichen wie eine umfassende Einheit zu der unter ihr enthaltenen Vielheit, also wie ein Allgemeines zum Einzelnen. Denn selbst die Ideen, welche ein Einzelnes, wie eine Seele oder einen Menschen, bezeichnen, umfassen in sich eine Sammlung sinnlicher Vorstellungen.

Deswegen nennt Platon das Sinnliche, im Gegensatz gegen die Idee, auch schlechthin das Viele (*τὰ πολλά, τὰ πολλὰ ἕκαστα*) [1]). Eben weil das Sinnliche ein Vieles ist, kann es auch Entgegengesetztes annehmen; denn an und für sich kann das Entgegengesetzte nie das ihm Entgegengesetzte sein, wohl aber kann ein Ding, welches Vieles in sich trägt, auch entgegengesetzte Bestimmungen an sich tragen [2]). Damit verknüpft sich auch die Lehre, daß die Ideen zwar als immer eins und dasselbe seiend untheilbar sind, nicht aber das Sinnliche, welches wohl auch an der Idee und mithin an dem Untheilbaren Theil haben kann, aber als ein Vieles doch auch ein Theilbares sein muß [3]). Dieses Theilbare ist dem Platon nun das Körperliche, welches daher auch immer mit dem Sinnlichen verbunden ist [4]). Man muß sich hierbei an die Verachtung des Körperlichen erinnern, welche wir schon bei frühern Philosophen, besonders beim Sokrates, fanden und welche auch dem Platon nicht fremd ist. Mit dem Be-

---

1) Parm. p. 129. a; de rep. VI. p. 493. e.

2) Phaed. p. 103. b. *τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο, ἐκ τοῦ ἐναντίου πρᾶγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι· νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν, οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει.* Hier bedeutet *πρᾶγμα* nur das Ding in der Erscheinung. De rep. X. p. 596. a; VII. p. 524. c. *μέγα μὲν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.*

3) Tim. p. 35. a. *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.* Cf. ib. p. 37. a sq.

4) L. l.; Polit. p. 269. d.

griffe des Körperlichen aber steht dem Platon auch der Begriff des Werdens in der engsten Verbindung; denn die Natur des Körpers kann nicht immer auf gleiche Weise sich verhalten und dasselbe bleiben [1]). Daher ist denn auch das Sinnliche im Werden, in der Bewegung. Hierbei sieht man erst vollständig ein, warum Platon dahin streben mußte, die Wahrheit des Werdens festzuhalten, um nämlich dem Sinnlichen nicht alle Wahrheit zu rauben. Denn indem seine Ideenlehre nur dahin abzweckt, daß etwas ewig Wahres auch in allem Vergänglichen anerkannt werde, muß er auch die Wahrheit des Werdens selbst festhalten. Deswegen sind ihm auch die Ideen in der sinnlichen Erscheinung mit den Handlungen oder Thätigkeiten verknüpft [2]), welche in den Zeitwörtern dargestellt das Werden bezeichnen [3]). So ist Wechsel beständig im Sterblichen, denn das Werden ist das Mittlere zwischen dem Entgegengesetzten, indem aus Entgegengesetztem immer nur Entgegengesetztes wird [4]). Das Sterbliche erhält nur, indem es verliert, und indem es nach Erhaltung seines Seins strebt, strebt es auch nach dem Werden, inwiefern von einem jeden der lebendigen Wesen gesagt wird, es lebe und sei dasselbe, nicht weil es immer dasselbe in sich hat, sondern weil es das Alte

---

1) Polit. l. l. *τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μίνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως.*

2) De rep. V. p. 476. a.

3) S. oben nach Soph. p. 261 sq.

4) Phaed. p. 70 d sq.

verlierend immer neu wird, so nicht bloß am Körper, welchem Anderes zugeht, Anderes abgeht, sondern auch an der Seele, in welcher Furcht und Hoffnung, Lust und Unlust, Sitten und Meinungen beständig wechseln; ja selbst in dem Besitze der Wissenschaft findet dasselbe statt; wir haben sie nur im Werden, indem Vergessenheit sie vergehen läßt und Nachdenken dieselbe Wissenschaft als eine neu in uns gewordene wieder hervorruft*).

Dies sind die allgemeinsten Bestimmungen, in welchen Platon das Sinnliche auffaßt. Es sind aber außerdem noch manche andere Bezeichnungsweisen, welche irgend eine Seite der vielgestaltigen sinnlichen Erscheinung ausdrücken sollen und welche nicht weniger uns in die Bedeutung der platonischen Lehre einführen. Wir haben schon früher gesehen, daß Platon in der sinnlichen Em-

---

*) Conv. p. 207. d. *ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἕν ἕκαστον τῶν ζώων ζῇν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό, οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν ἑαυτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπόλλυς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ ξύμπαν τὸ σῶμα. Καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δ' ἀπόλλυται, πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας· — — τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι, ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.*

pfindung nur etwas in einem Verhältniß zu einem Andern ausgedrückt fand; daher unterscheidet er auch das, was an und für sich ist, die Ideen, von dem Sinnlichen, als von einem solchen, was nur in einem Verhältniß zu einem Andern gedacht werden könne [1]), und da das Verhältniß, in welchem das Sinnliche ist, als ein Verhältniß zum Empfindenden gedacht werden muß, so stellt sich der Gegensatz zwischen der Idee und dem Sinnlichen dem Platon auch so dar, daß die Idee ein Wesen an und für sich habe, das Sinnliche aber nur ein Sein im Verhältniß zu uns, den empfindenden Wesen, welche wir das Sinnliche bald so, bald so vorstellen [2]). Wenn daher jemand nur das Sinnliche anerkennen wollte, so würde er damit nichts anderes sagen, als es gebe nichts an und für sich, sondern Alles nur für etwas oder von etwas oder in Verhältniß zu etwas [3]). Offenbart sich nun hierin die Neigung, das Sinnliche für etwas, was nur in der Vorstellung ist, zu halten, so drückt sich dies vielleicht noch stärker darin aus, daß wir das Andere, in Verhältniß zu welchem das Sinnliche ist, als das verhältnißmäßige Nichts kennen gelernt haben. Platon scheut sich daher auch nicht, das Sinnliche als eine Mischung

---

1) Soph. p. 255. c. *ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι*

2) Crat. p. 386. d.

3) Theaet. p. 160. b. *ὥστε εἴ τέ τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴ τε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον, οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος, ὃν διεληλύθαμεν, σημαίνει.*

des Selbigen, welches die Idee bezeichnet, mit dem Andern oder dem Nicht-Seienden zu beschreiben [1]), und indem er das Veränderliche als den Gegenstand der schwankenden Meinung betrachtet, setzt er es als ein Mittleres zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden, so wie die Meinung ein Mittleres zwischen der Unwissenheit und der Wissenschaft ist, so daß hiernach das Sinnliche als etwas erscheint, was zugleich ist und nicht ist [2]). Hiernach kommt denn dem Sinnlichen nur ein verhältnißmäßiges Sein zu, denn in ihm ist auch das Nicht-Seiende oder das Andere. Erinnern wir uns nun, daß wir das Nicht-Seiende nur als die Art zu betrachten haben, wie die eine Idee von der andern unterschieden ist, so ergiebt es sich, daß wir auch das Sinnliche betrachten müssen als eine Mischung verschiedener Ideen, welche zusammen ein Wesen bilden. Deswegen wird in dem Timäos nicht nur das Selbige und das Andere, sondern auch noch das Wesen zu den Bestandtheilen gezählt, aus welchen das physische Ding besteht [3]). Das Sinnliche ist eben ein solches, welches das Entgegengesetzte an sich hat, das Schöne und das Häßliche, die Hälfte und das Doppelte,

---

1) Tim. p. 35. a. *τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ.* Ib. p. 37. a.

2) De rep. V. p. 477. a. *εἰ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῆ ὄντος; Μεταξύ.* Ib. p. 479. b. *πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο, ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι;*

3) Tim. pag. 35. a. *μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν.* Ib. p 37. a.

das Schwere und das Leichte, das Große und das Kleine [1]), und dies ist die Art der sinnlichen Empfindung, daß sie die Ideen nicht unterscheidet, sondern sie miteinander gemischt erblickt [2]). Daher sagt auch Platon, daß die Ideen nicht nur durch das Theilhaben am Körperlichen und an den veränderlichen Thätigkeiten, sondern auch durch das Theilhaben aneinander überall ein Vieles zu sein scheinen [3]). Hiernach also möchte man anzunehmen

---

1) De rep. V. p. 479. a sq.

2) Ib. VII. p. 524. c. *μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.*

3) De rep. V. p. 476. a. *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.* K. F. Hermann in d. Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1091 will diese Stelle nur auf die ewige und unzertrennliche Verbindung der Ideen beziehen, aber dem widerspricht der Ausdruck *φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι* und der Zusammenhang der Stelle. Vergl. Soph. p. 259; *συμμίγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων κτλ. — — διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.* Wobei man an die Verbindung des *ὄνομα* mit dem *ῥῆμα* oder der *οὐσία* mit der *πρᾶξις* denken muß. Die Art, wie die Ideen aneinander Theil haben durch das *πρός τι* und dadurch in die Erscheinung treten, wird am genauesten auseinandergesetzt im Phaed. p. 102 b. *οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει, ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; Ἀληθῆ. Οὐδέ γε αὖ ὑπὸ Φαίδωνος ὑπερέχεσθαι τῷ ὅτι Φαίδων ὁ Φαίδων ἐστίν, ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φαίδων πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρότητα; Ἔστι ταῦτα. Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων κτλ.* Groß und klein sein heißt

berechtigt sein, daß Platon in dem Sinnlichen eben nichts Anderes erblickt, als eine Vermischung der Ideen untereinander, nicht nach gesetzmäßiger Unterscheidung, sondern so wie sie die sinnliche Empfindung auf eine verworrene Weise vorstellt, Gutes mit Bösem, Seiendes mit Nicht-Seiendem in ein regelloses Gemenge gleichsam mit Gewalt zu einem Wesen verbindend.

Aber wenn auch hiernach das Sinnliche nur als ein in der Vorstellung Vorhandenes erscheinen sollte, so ist ihm doch auch von der andern Seite dadurch eine bestimmte Wahrheit zugesichert, daß es in sich die Ideen enthält oder an den Ideen Theil hat. Man möchte sich wohl geneigt fühlen, den Platon zu beschuldigen, daß er nur eine sehr unbestimmte Vorstellung von der Wahrheit oder Wirklichkeit des Sinnlichen errege, indem er von einem Theilhaben an den Ideen oder von einer Gemeinschaft mit den Ideen spreche [1]); denn wenn man auch sieht, daß dieser Sprachgebrauch dem Platon aus seinen logischen Untersuchungen über die Nothwendigkeit, die Begriffe miteinander zu verbinden, oder sie aneinander Theil nehmen zu lassen, entstanden ist [2]) und daß er da-

---

hier sinnlich sein, wie später auseinandergesetzt werden soll; dies geht aus dem verhältnißmäßigen Auffassen eines Begriffes zu andern Begriffen hervor.

1) Arist. met. I, 9. p. 32, 30. τὸ γὰρ μετέχειν οὐδέν ἐστιν. Ib. VIII, 6. p. 174, 14 Brand. καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν.

2) Im Sophisten werden die Ausdrücke κοινωνεῖν und μετέχειν immer von der Verbindung der Begriffe untereinander gebraucht. Sehr unbestimmt ist die Erklärung Soph. p. 248. a.

bei auch auf die Art sah, wie in der sinnlichen Empfindung die Begriffe nur in einer undeutlichen Vermischung miteinander aufgefaßt werden: so kann man sich doch nicht verleugnen, daß über die Art, wie das Sinnliche an den Ideen Theil haben soll, großes Dunkel herrsche. Die Unbestimmtheit der platonischen Lehre über diesen Punkt drückt sich besonders darin aus, daß er die Ideen als Vorbilder des Sinnlichen betrachtet und demnach dem Sinnlichen nur eine Aehnlichkeit mit den Ideen zugesteht [1]), wobei er sich denn auch nicht verhehlt, daß hieraus folge, indem die Ideen allein das wahrhaft Seiende bezeichnen, das Sinnliche sei nicht das Seiende, sondern nur etwas dem Seienden Aehnliches [2]). Zwar soll nicht verkannt werden, daß die sinnlichen Dinge eine Aehnlichkeit mit den Ideen nur dadurch besitzen können, daß sie auch eine Gleichheit mit den Ideen in irgend einer Art haben, wie dies auch Platon nicht übersehen hat [3]); allein der Begriff der Aehnlichkeit ist doch ein solcher, daß man ohne nähere Bezeichnung nicht leicht sagen kann, worin sie bestehen werde. Und überdies kann die Aehn-

---

τὸ κοινωνεῖν — πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ξυνιόντων γιγνόμενον.

1) Phaedr. p. 250. a. τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα. Tim. p. 28. a. ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι. Ib. p. 49. d. sq.

2) De rep. X. p. 597. a. οὐ τὸ ὄν, ἀλλά τι τοιοῦτο οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ.

3) Euthyd. p. 301. a; Phaed. p. 100. c. sq. In diesen Stellen werden παρουσία und κοινωνία oder μέθεξις gleichbedeutend gebraucht. Conv. p. 211. e. heißt es, dem Menschen könnten beiwohnen οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, — — ἀλλ' ἀληθῆ.

lichkeit bald eine größere, bald eine geringere ſein, worin denn unendliche Grade möglich ſind. Daher verbindet ſich auch der Begriff des Unendlichen oder Unbeſtimmten mit dem Begriffe des Sinnlichen. Das Verſenken des wahren Seins in das Sinnliche bezeichnet Platon als ein Eingehen in den unendlichen Raum der Unähnlichkeit [1]), und er unterſcheidet in dem, was Gegenſtand unſeres Denkens iſt, nach der Weiſe der Pythagoreer die Grenze und das Unbegrenzte oder Unendliche in dem Sinne, daß jenes das Wahre und Gute und durch den Verſtand Erkennbare bezeichnet, dieſes dagegen die ſinnliche Beſchaffenheit, welche in einem beſtändigen Schweben zwiſchen dem Mehr und Minder iſt und gar nicht zur wahren Erkenntniß gebracht werden kann, anzudeuten beſtimmt iſt [2]). Im Gegenſatz gegen ein ſolches Mehr und Minder, welches kein beſtimmtes Maaß hat, wird nun das in den Ideen Enthaltene als das Gleiche, Maaßhaltige

---

1) Polit. p. 273 d. Gott iſt beſorgt für die ſinnliche Welt, *ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ.*

2) Phileb. p. 23. c. sq.; beſonders p. 24. d. *προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως· τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο. — — ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ῥᾳδίως δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάντα εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι.* Das Andere als das Eins hat nur durch ſeine Theilnahme an dem Eins am *πέρας* Theil, ſonſt iſt es an ſich ein *ἄπειρον*. Parm. p. 157. b sqq.; Soph. p. 256. e. sq. Auch nimmt Platon wohl auf die theilbare Natur des Körperlichen Rückſicht. De rep. VII. p. 525. a. *ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος.*

und Genugsame geschildert [1]), und das Sinnliche dagegen erscheint als ein solches, welches das richtige Maaß bald überschreitet, bald hinter demselben zurückbleibt. Denn weil es die Gegensätze in sich verbunden hat, ist es bald groß im Verhältniß zu dem Einen, bald klein in Verhältniß zum Andern [2]). Es hat bald Ueberfluß, bald Mangel (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις) in Verhältniß zu den Ideen, weil es ihnen nur ähnlich ist, nie aber gleichkommt. Hiernach wird auch eine doppelte Meßkunst unterschieden, von welchen die eine das Sinnliche gegen das Sinnliche mißt und Größe und Kleinheit miteinander vergleicht — offenbar die mathematische Meßkunst, — die andere aber, eine höhere, philosophische Meßkunst, das Werden oder das Sinnliche in seinem Verhältnisse zu dem übersinnlichen Maaße des Guten und Schönen betrachtet und gleichsam die Abstufungen abmißt, in welchem eine Aehnlichkeit mit den Ideen im Sinnlichen stattfindet [3]). Denn das Maaß der Idee kann in das Unendliche durch die sinnliche Wirklichkeit [4]) überschritten werden nach beiden Seiten der Kleinheit und der Größe.

---

1) Phaed. p. 74. a sq.; 93. d; 101. e.

2) Phaed. p. 102. b.

3) Polit. p. 283. e. sq. *διέλωμεν τοίνυν αὐτὴν* (sc. *τὴν μετρητικήν*) *δύο μέρη.* — — *τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν.* — — *δίττας ἄρα ταύτας οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ θετέον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔφαμεν ἄρτι πρὸς ἄλληλα μόνον δεῖν, ἀλλ' ὥσπερ νῦν εἴρηται, μᾶλλον τὴν μὲν πρὸς ἄλληλα λεκτέον, τὴν δ' αὖ πρὸς τὸ μέτριον.*

4) L. l. *ὡς ὄντως γιγνόμενον.*

Man ſieht, wie dieſe Anſicht vom Sinnlichen beſonders die Seite der Ideenlehre im Auge hat, nach welcher die Ideale für unſer vernünftiges Streben liegen. Daher wird auch die Nothwendigkeit der philoſophiſchen Meßkunſt unmittelbar von der Nothwendigkeit der Kunſt für das Leben, beſonders der Staatskunſt abgeleitet.

Es läßt ſich nicht verkennen, daß nach dieſer Seite vorzüglich die Anſicht des Platon ſich neigt. Darin tritt die ganze Gewalt der ſokratiſchen Geſinnung hervor, wie ſie im Platon wirkte. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß in dieſer Richtung auch die Vorſtellung, welche Platon vom Sinnlichen hat, eine ſehr fragliche Stellung gewinnt. Das Werden nämlich, welches doch das ganze Gebiet des Sinnlichen umfaßt, iſt dem Platon nur wegen des Guten und des Schönen, welches durch daſſelbe werden ſoll; es iſt ein Streben nach der Weisheit; in ihm ſoll ſich die Philoſophie und mit ihr alles Gute ausbilden. Denn zweierlei Dinge ſind, das, was an und für ſich iſt, und das, was immer nach einem Andern ſtrebt, jenes das immerdar Herrlichſte, dieſes aber jener Herrlichkeit ermangelnd; und ferner das, welches nach einem Andern ſtrebt, wird nur wegen dieſes Andern, das dagegen, welches für ſich iſt, iſt auch das, weswegen jenes immer wird. Setzen wir nun eben ſo das beharrliche Weſen und das Werden einander entgegen, ſo iſt offenbar, daß nicht das Weſen wegen des Werdens, ſondern das Werden wegen des Weſens iſt; das aber, weswegen das irgend warum Werdende immer wird, muß nothwendig zu dem Geſchlechte des Guten gezählt wer-

den, das Werden dagegen zu einem andern Geschlechte [1]). Daher will auch Platon keinen andern Grund des Werdens oder Geschehens anerkennen, als die Idee des Besten, und er meint, daß diejenigen, welche körperliche Ursachen dessen, was ist oder wird, angeben, nur nicht zu unterscheiden wüßten zwischen dem, was die wahre Ursache ist, und zwischen den Mitteln, welche gebraucht werden müssen, um das für gut Erkannte ins Werk zu richten [2]). Hiernach also erscheint dem Platon das Sinnliche nur als ein Mittel, durch welches das Gute in der sinnlichen Welt verwirklicht werden soll, und daher unterscheidet er auch in diesem Sinne, zwischen den wahren und ersten Ursachen, welche in der Idee des Guten liegen, und zwischen den Mitursachen, welche sinnlicher Art sind und verlangt werden, um die Idee des Guten nach Möglichkeit in der Welt zu vollenden [3]). Aber hierbei muß uns

---

1) Phileb. p. 53. d. *ἐσιὸν δή τινε δύο, τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὑτό, τὸ δὲ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου· — — τὸ μὲν σεμνότατον ἀεὶ πεφυκός, το δ' ἔλλιπες ἐκείνου. — — τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἐστ' ἀεὶ, τὸ δ' οὗ χάριν ἑκάστοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται. — — δύο δὴ τάδε ἕτερα λάβωμεν. Ποῖα; Ἓν μέν τι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἕν. — — Φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γενέσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. — — τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι· τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριστε, μοῖραν θετέον.*

2) Phaed. p. 97. b sq.; p. 99. b. *τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.*

3) Tim. p. 46. c. *ταῦτ' οὖν πάντ' ἐστὶ τῶν ξυναιτίων, οἷς*

antürlich die Frage entſtehen, wie es komme, daß ſolche Miturſachen nöthig ſind, um in der ſinnlichen Welt das Gute hervorzubringen. Platon führt den Grund hiervon auf die Nothwendigkeit zurück, mit welcher das Körperliche durch ein anderes Bewegtes, alſo mechaniſch bewegt werden will [1]); er unterſcheidet hiernach ſogar zwei Arten der Urſachen, von welchen ihm die eine die göttliche heißt, welche alles zum Guten geſtaltet, die andere aber die nothwendige, welche urſprünglich ungeordnet, erſt durch die Ideen gebildet und zur Ordnung gebracht werden ſoll, durch welche aber auch allein wir im Stande ſeien, das Gute zu beſitzen und zu erkennen [2]); ja er nennt ſelbſt die Geſammtheit dieſer nothwendigen Urſachen die Natur der Nothwendigkeit und ſcheint ſich auch die Möglichkeit zu denken, daß dieſe Natur gegen die bildende

---

θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ το δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια, ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα, πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. Phileb. p. 27. a. cf. Polit. p. 281.

1) Tim. p. 46. d. *τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.*

2) Ib. p. 68. d sq. *διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζομένους ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν, οὐδ' ἄλλως μετασχεῖν.* Aus dieſen göttlichen und nothwendigen Urſachen läßt ſodann Platon das Sterbliche zuſammenſetzen.

Kraft der Ideen widersetzlich sich zeige [1]). Scheint es doch fast, als wenn hier ein doppelter und der Art nach entgegengesetzter Grund der Welt angenommen werden sollte. Doch ehe wir dies aus solchen Aeußerungen schließen, werden wir zu bedenken haben, daß meistens die ganze Form, in welcher das den Ideen Entgegengesetzte als ein mit eigener Kraft Begabtes gefolgert wird, von der Art ist, daß ihr mythischer Charakter sich nicht verkennen läßt. So besonders der Mythos, welcher von einer körperlichen Natur in der Mischung der Welt zu erzählen weiß, einer Natur, welche schon in sich einer unordentlichen und der göttlichen Ordnung entgegengesetzten Bewegung theilhaftig, alles Ungerechte und Schlimme in der Welt mit Nothwendigkeit vollbringe und mit ihr eingeborener Begierde die Welt gegen die göttliche Anordnung umdrehe [2]). Nur so viel wird aus diesen mythischen Dar-

---

1) Ib. p. 56. c. *ὅπηπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε κτλ.*

2) Polit. p. 268. e. sq. Man bemerke besonders Folgendes: *τοῦτο δὲ αὐτῷ* (sc. *τῷ παντί*) *τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονεν. — — τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν ἐμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία. — — τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτε πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται, παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζώοις ἐναπεργάζεται.* So ist auch im Timäos p. 36. c. von der *φορὰ τῆς θατέρου φύσεως* die Rede. Das, was Platon de leg. X. p. 896 e. von einer bösen Weltseele spricht, ist von anderer Art, nämlich nur eine Annahme, welche durch den folgenden Beweis abgewiesen werden soll. K. Fr. Hermann hat in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1086. hierher auch die

ſtellungen für die Lehre des Platon gezogen werden dürfen, daß der ſinnlichen und ſterblichen Natur aus irgend einer Nothwendigkeit das Böſe und Unvollkommene immerdar beiwohnt, weil ſie eben ſinnlich und ſterblich iſt *).

Hieran ſieht man ſich beſonders erinnert, wenn man in Beziehung auf das Erkennen ſich frägt, zu welchem Sein das Werden ſein ſoll nach platoniſcher Lehre. Wenn wir nämlich finden, daß Platon das Sinnliche und die körperartige Natur des Andern als Mittel zu einem höhern Zweck betrachtet, ſo möchte jemand geneigt ſein, ihn zu beſchuldigen, er habe ein unzweckmäßiges Mittel für ſeinen

---

Stelle de rep. II. p. 379. b. sq. gezogen, welche lautet: *οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. Παντελῶς γ', ἔφη. Οὐδ' ἄρα ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεὸς, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ' ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν. καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.* Es iſt jedoch in dieſer Stelle keine beſtimmte Beziehung auf das Sinnliche und die Materie genommen, vielmehr liegt es bei Weitem näher, mit Stallbaum ad h. l. an die Stelle de rep. X. p. 617. e. *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος* zu denken, wo denn als die zweite Urſache nicht die Materie, ſondern die Freiheit des Willens geſetzt werden würde. Uebrigens hätte die ſtarke Beſchränkung, welche hier die Wirkſamkeit Gottes erfährt, zur Ueberlegung auffordern ſollen, wie ſie mit der Vorſehung Gottes, welche für Großes und Kleines in gleicher Weiſe ſorgt, in Uebereinſtimmung gebracht werden könne.

*) Theaet. p. 176. a. *ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.* So wird auch de leg. X. p. 906. a. eine *ἀθάνατος μάχη* zwiſchen Gutem und Böſem geſetzt.

Zweck sich erdacht, oder wohl gar, er sei in einem Schwanken darüber, ob er das Mittel als Mittel loben, oder, weil es doch nicht der Zweck sei, ob er es tadeln solle. In dialektischer Rücksicht ist dem Platon Zweck die Wissenschaft, d. h. die reine Erkenntniß der Ideen; nun haben wir zwar gesehen, daß ihm die sinnliche Vorstellung, welche uns vermittelst des materiellen Theils unserer Mischung zukommt, nicht durchaus leer ist für die Erkenntniß; dabei finden wir aber doch in seinen Aeußerungen so vielerlei Vorwürfe auf die sinnliche Empfindung gehäuft, daß es fast scheinen möchte, sie würde von ihm mehr für eine Hemmung und Störung, als für ein Beförderungsmittel der richtigen Erkenntniß angesehen. So wird gesagt, durch das Ab- und Zuströmen der sinnlichen Empfindungen werde die Seele zuerst, nachdem sie einem sterblichen Körper verbunden worden, vernunftlos, und nur erst nachdem der Fluß des Wachsthums und der Nahrung geringer geworden, werde sie auch vernünftiger Ueberlegung über das Selbige und über das Andere theilhaftig [1]). So wird auch davon gesprochen, die Welt habe sich anfangs der Lehren ihres Werkmeisters nach Möglichkeit erinnert, später aber sei die Erinnerung schwächer geworden wegen des Körperartigen in der Mischung der Welt [2]). Am meisten aber ist der Sitz dieser Klagen über die Sinnlichkeit des

---

1) Tim. p. 44. a. *καὶ διὰ πάντα ταῦτα τὰ πάθη νῦν κατ' ἀρχὰς ἄνους ψυχὴ γίγνεται κτλ.*

2) Polit. p. 273. b. — *τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον. τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον.*

Menſchen in dem Phädon, in welchem das Streben des Philoſophen nach Erkenntniß als ein Verlangen nach dem Tode geſchildert wird, um nur der Sinnlichkeit, welche am reinen Erkennen uns hindere, zu entfliehen [1]). So lange die Seele den Körper hat und mit einem ſolchen Uebel vermiſcht iſt, können wir nicht völlig die Wahrheit erlangen [2]). Denn er führt uns vielerlei Störungen unſeres Forſchens zu, ſchon durch die nothwendige Nahrung, welche er verlangt, vielmehr noch wenn Krankheiten uns zuſtoßen; mit Leidenſchaften und Begierden und Furcht und allerlei Schattenbildern und vielem Tand erfüllt er uns, ſo daß in Wahrheit niemals irgend etwas wir durch ihn einſehen [3]). Hiernach erſcheint der Leib als ein wahres Hinderniß der Erkenntniß, die ſinnliche Empfindung aber durch den Leib eben als nichts werth; denn was Geſicht und Gehör uns verkünden, iſt nichts Genaues und Gewiſſes, vielmehr betrügen ſie, und ſind dieſe nicht, ſo ſind wohl noch weniger die noch übrigen ungenauern Sinne zur Erkenntniß der Wahrheit zu gebrauchen [4]). Da-

---

1) Phaed. p. 64. a sq. *κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας, λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.*

2) Phaed. p. 66. b. — *ὅτι ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μήποτε κτησόμεθα ἱκανῶς, οὗ ἐπιθυμοῦμεν, φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές.*

3) L. l.

4) Phaed. p. 65. a. *τί δαὶ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν, πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὔ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω· ἆρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις, ἢ*

her das Streben des Philosophen nach dem Tode in der Hoffnung, daß er durch diesen befreit werden dürfte von den Störungen des Leibes; in dem gegenwärtigen Leben aber hätten wir darauf zu sehen, so wenig als möglich Umgang und Gemeinschaft mit dem Leibe zu haben, um desto näher dem Wissen zu sein [1]).

Doch von diesen und andern Aeußerungen derselben Art darf man sich nicht zu sehr schrecken lassen, in diesen Lehren Uebereinstimmung in der Denkart des Platon zu vermissen. Sondern theils hat in ihnen nur eine mythische Vorstellungsweise zu positiveren Bildern geführt, als die Wahrheit der platonischen Ansicht verträgt [2]), theils ist auch in ihnen einige Uebertreibung, welche man nur der rednerischen Haltung solcher Aeußerungen anzurechnen hat [3]). Vor allen Dingen aber hat man dabei, wie schon

---

τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλλοῦσιν, ὅτι οὐκ ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν; καίτοι εἰ αὗταί τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσὶ μηδὲ σαφεῖς, σχολῇ αἵ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν. κτλ.

1) Phaed. p. 67. a. καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη.

2) Dies ist im Politikos und auch zum Theil im Timäos der Fall.

3) So im Phädon. Diese Beschuldigungen des Platon oder vielmehr seiner Darstellungsweise haben den Unwillen K. F. Hermann's erregt. S. Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1090. Es ist jedoch darauf nichts weiter zu erwidern, als daß er selbst anerkennen muß, daß die Sinnlichkeit „im Dienste der Vernunft das wieder gut machen helfe, was sie durch ihre selbständigen Einflüsse verdorben habe," und daß eben erst nachgewiesen werden müsse, daß Platon der Sinnlichkeit Selbständigkeit beigelegt habe.

früher gesagt, sich zu erinnern, daß die nothwendige in der Natur des Sterblichen liegende Beschränktheit auch auf das Mittel, welches zur Abhülfe der Bedürftigkeit dienen soll, zurückwirken muß. Wenn die Beschränktheit dem Sterblichen nothwendig ist, so kann auch das Mittel nicht vollkommen sein, und die Mangelhaftigkeit des Mittels kann auch als Ursache der Unvollkommenheit, in welcher wir sind, betrachtet werden. Zuletzt kann auch die Mangelhaftigkeit des Mittels sich noch darin offenbaren, daß es des Mißbrauchs fähig ist, und gegen einen solchen Mißbrauch sind auch einige der Klagen gerichtet, welche Platon über die Sinnlichkeit ausschüttet.

Also trotz aller dieser Klagen dürfen wir es festhalten, daß die sinnliche Empfindung dem Platon ein Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit ist, wenn auch ein unvollkommenes Mittel. Dahin zielen auch die meisten gelegentlichen und ausdrücklichen Aeußerungen des Platon über die sinnliche Empfindung. So preist er besonders das Geschenk des Gesichts als das größte Gut, welches uns die Forschung über die Natur des All gewähre und ohne welches selbst die Philosophie uns nicht möglich sein würde *), und wie es auch mit diesem Vorzuge, welchen Platon dem Gesichte vor andern Sinnen einzuräumen scheint, beschaffen sein möge, so verkennt er doch darum nicht die Hülfe, welche uns die übrigen Sinne zur Erkenntniß gewähren und durch welche sie uns zur Philo-

*) Tim. p. 46. e sq.; Phaedr. p. 250. d sq.; de rep. VI. p. 507. c sq.

sophie aufrufen [1]). Aber freilich eine wahre und reine Erkenntniß gewähren uns die Sinne an sich nicht; denn die Wahrheit, das Höchste und Schönste ist unkörperlich; es kann durch kein Bild und durch keine Empfindung hinlänglich deutlich gemacht werden, sondern nur durch die verständige Rede, welche wieder mit Verstand aufgefaßt sein will [2]); auch hat keine Kraft irgend eines Dinges Farbe oder Gestalt oder irgend etwas dergleichen, an welchem sie sinnlich erkannt werden möchte [3]), so daß wir denn durch die Sinne auch nicht die Kraft irgend eines Dinges zu erkennen im Stande sind. Wenn nun aber die sinnliche Empfindung das Wesen der Dinge uns nicht darstellt und doch als ein Mittel zur Erkenntniß desselben angesehen werden soll, so kann sie nur dadurch als ein solches wirken, daß sie an das Wesen der Dinge uns erinnert oder uns Veranlassung wird, demselben nachzuforschen. So knüpft sich dem Platon an seine Ideenlehre und an seine Ansicht vom Sinnlichen die Lehre von der Erinnerung an die Ideen an.

Diese Lehre verzweigt sich überdies auf mancherlei Art mit den Meinungen des Platon. Am genauesten schließt sie sich an die Widerlegung des sophistischen Satzes an, daß man nicht erforschen könne, was man nicht wisse [4]). Denn wie könne man das suchen, von welchem man gar

---

1) Tim. p. 47. c sq.; de rep. VII. p. 523. b.

2) Polit. p. 285. e sq.

3) De rep. V. p. 477. c.

4) Dies wird als Hauptpunkt zu Anfang und zu Ende der Untersuchung hervorgehoben. Meno p. 80. e.; p. 86. b.

nicht wisse, was es ist? Wie könne man es als etwas von bestimmter Art hinstellen, um es zu erforschen? Oder wenn man es zuletzt gefunden haben sollte, wie könne man wissen, daß es das sei, was man vorher suchte, ohne es zu wissen [1])? Allen diesen Fragen begegnet Platon durch die Annahme, daß unser Erforschen und Lernen nichts Anderes sei, als Erinnerung an schon früher Gewußtes, indem unter dieser Voraussetzung die Erfrischung der dunklen Spuren früherer Erkenntnisse in unserm Gedächtniß wohl mit dem Bewußtsein verknüpft sein könne, daß wir eben ein Bestimmtes zu suchen hätten oder fänden und, was wir schon einmal gewußt, nur wieder zu erkennen brauchten [2]). Seine Annahme beweist Platon nur durch einen Versuch, welcher an mathematischen Sätzen gemacht wird und aus welchem hervorgeht, daß wir allgemeine Sätze durch bloßes Nachdenken über einfache sinnliche Anschauungen uns zu entwickeln im Stande sind [3]). Er stützt sich also überhaupt auf das Vorhandensein von allgemeinen Erkenntnissen in unserer Seele, welche beim Beginn unseres Lebens uns selbst noch nicht zum Bewußtsein und zur wirklichen Erkenntniß gekommen sind, son-

---

1) Meno p. 80. d. *καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν, ὅ τι ἔστι; ποῖον γάρ, ὧν οὐκ οἶσθα, προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει, ὅτι τοῦτό ἐστιν, ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;*

2) Man muß hiermit vergleichen, was Theaet. p. 191. c. über das Gedächtniß, und ebend. p. 197. b. über den Unterschied der *κτῆσις* oder *δύναμις* und der *ἕξις τῆς ἐπιστήμης* gesagt wird; ferner über den Unterschied zwischen *μνήμη* und *ἀνάμνησις*, welcher freilich nicht recht heraustritt. Phileb. p. 34. b sq.

3) Meno p. 82. a sq.

dern nur dem Vermögen nach in uns liegen, aber alsbald hervorkommen zum wirklichen Gebrauch, wenn sie durch Fragen oder auch durch sinnliche Anschauungen angeregt werden[1]), und besonders hat er dabei die Ideen im Auge, denen nichts gleich ist, in dem sinnlich Erkennbaren. Er zeigt ausführlich, daß wir in der sinnlichen Welt niemals etwas ganz Gleiches finden, sondern immer nur etwas uns bald als Gleiches, bald als nicht Gleiches erscheint, welchem also etwas fehlt an der wahren Gleichheit und welches nach dieser nur strebt[2]). Und eben so ist es mit dem Schönen selbst und mit dem Guten selbst und mit dem Gerechten und Frommen selbst und mit allem dem, welchem wir ein wahres Sein beilegen; wir erblicken nichts ihnen Gleiches in den sinnlichen Dingen; sondern nur Aehnliches oder auch Unähnliches, welches aber mit jenen Geschlechtern des wahren Seins irgend eine Verbindung hat, wird sinnlich von uns empfunden, und dabei erinnern wir uns alsdann des wahrhaft Seienden, woraus erhellt, daß wir es schon früher erblickt oder gewußt haben[3]) und zwar, da dies nicht in diesem Leben

---

1) Phaed. p. 73. a. — *ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα, ἦ ἔχει· καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιεῖν. ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ, ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει.*

2) Phaed. p. 74. a sq.

3) Phaed. p. 76. *δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτό γ' ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα ἕτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι, ὃ ἐπελέληστο, ᾧ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὂν ἢ ᾧ ὅμοιον.*

gewesen sein kann, in einem frühern Leben [1]). Hiernach verknüpft sich diese Lehre auch mit der Ansicht des Platon, daß die sinnlichen Gegenstände Abbilder und Aehnlichkeiten der übersinnlichen Wahrheit sind; denn eben nur bei den sinnlichen Empfindungen entsteht uns die Einsicht, daß alles, was von uns gesehen oder gehört wird, demjenigen nicht gleich kommt, was das wahre Sein, das Gleiche an sich ist, sondern daß es nur strebend diesem gleich zu kommen, dahinter zurückbleibt, und mithin sind die sinnlichen Empfindungen uns Erinnerungen an die ewigen Ideen, deren Aehnlichkeit sie an sich tragen und deren Nachbilder sie sind [2]).

Diese Lehre von der Erinnerung an die Ideen ist auf mancherlei Weise mit mythischen Erzählungen vom

---

1) Phaed. p. 75. b.

2) Phaed. p. 74. e. *ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτι τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν, ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. Ἔστι ταῦτα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐνενοηκέναι, μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων· ταὐτὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω. — ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν. ἢ πῶς λέγωμεν; Οὕτως. Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὅ τι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτα εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα. Ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων, ὦ Σώκρατες. Οὐκοῦν εὐθὺς ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἴχομεν; Πάνυ γε. Ἔδει δέ γε, φαμέν, πρὸ τούτων τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην εἰληφέναι; Ναί. Πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι.*

vergangenen und vom zukünftigen Leben der Seele in den Gesprächen des Platon vergesellschaftet [1]), und man kann daher wohl auf die Muthmaaßung kommen, daß in der Lehre selbst auch manches nur in mythischer Weise zu verstehen sei. Um so nöthiger ist es, von solchen Bestandtheilen dasjenige auszusondern, was dem Platon von wahrhaft wissenschaftlichem Gehalte zu sein scheinen mochte. Sehr nahe liegt es unsern Vorstellungsweisen, zu muthmaaßen, daß die Annahme, die Seele sei vor diesem Leben gewesen, zum mythischen Schmuck der Darstellung zu rechnen sei. Allein wenn auch zuweilen diese Annahme nur in mythischen Bildern vorgetragen wird, so berechtigt uns doch sonst die Darstellung des Platon nicht zu jener Muthmaaßung. Denn eben dies, daß die Seele unsterblich und unauflösbar und daher nach und vor dem gegenwärtigen Leben sei, wird nicht aus mythischen Erzählungen oder Ueberlieferungen gezogen, sondern sehr ernsthaft bewiesen. Die Seele sei der Grund der Bewegung, und als solcher sich immer bewegend könne sie weder untergehen noch entstehen [2]), und so wie der Begriff der Bewegung ihr nothwendig und unabtrennbar verknüpft sei, so auch könne der Begriff des Lebens niemals von ihr getrennt werden [3]). Also scheint dies dem Platon außer dem Bereiche des Mythischen zu liegen, daß die Seele immerdar

1) Besonders im Menon p. 81. a. und im Phädros p. 246 sq.

2) Phaedr. p. 245. c sq. *οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι, οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν.*

3) Phaed. p. 105. c.

iſt [1]); aber ob ſie ihm auch als eine einzelne Seele immerdar iſt, dies möchte eine andere Frage zu ſein ſcheinen. Jedoch auch auf dieſe Frage kann nur bejahend geantwortet werden; denn dem Platon hat das Unſterbliche eine beſtimmte Zahl, und es können nicht mehr, noch auch weniger Seelen werden, als ſind [2]), ſo daß alſo eine jede Seele, ſoviel ihrer jetzt ſind, auch ſchon immer geweſen ſein muß. Man könnte nun aber noch die Annahme zu dem mythiſchen Theile der platoniſchen Darſtellung rechnen, daß die einzelnen Seelen auch ſchon ein ſinnliches Leben geführt haben müßten vor dem gegenwärtigen; denn die Unterſcheidung ſcheint allerdings gut begründet zu ſein im Sinne des Platon, welche dieſer Rechnung zum Grunde liegt, zwiſchen dem ſinnlichen Leben und dem überſinnlichen Sein der Seele. Nicht nur in mythiſchen Bildern wird auf das letztere zuweilen angeſpielt [3]), ſondern auch der Lehre von der Wiedererinnerung an die Ideen liegt offenbar die Vorausſetzung zum Grunde, daß die Seelen ohne ſinnliche Störung in einem vollkommenen Leben durch ſich ſelbſt und nicht durch irgend ein nothwendiges Werkzeug die Wahrheit geſchaut haben. Dies tritt noch mehr aus der Art hervor, wie

---

1) S. auch Phaed. p. 76. d sq.

2) De rep. X. p. 611. a. — *ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί* (sc. *ψυχαί*). *οὔτε γὰρ ἂν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμίας ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους· εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα*; — Daſſelbe liegt auch dem Beweiſe im Phädon p. 72. c. zum Grunde. Vergl. auch Tim. p. 41. d.

3) Phaedr. p. 248. a.; de rep. X. p. 615. a.; Phaed. p. 84. a.

die Möglichkeit des Lernens aus einem frühern Besitze der Ideen abgeleitet wird. Denn wenn in dem gegenwärtigen sinnlichen Leben die Ideen nur vermittelst der Erinnerung hervortreten können, so kann dies auch in einem jeden frühern sinnlichen Leben nur vermittelst der Erinnerung stattfinden, d. h. die Ideen würden nie in der Seele hervortreten können, wenn nicht die Seele in einem nicht-sinnlichen Leben sie unmittelbar geschaut oder gehabt hätte. Daß dies nicht eine Folgerung aus den Grundsätzen des Platon sei, welche von ihm selbst nicht gesehen worden wäre, kann man theils aus den erwähnten mythischen Andeutungen ersehen, theils liegt es auch darin versteckter Weise ausgedrückt, daß Platon dichtet, Gott habe den Seelen vor ihrer Einbildung in den Körper die Natur des Ganzen gezeigt [1]), daß er lehrt, die Seele werde bei ihrer ersten Geburt erst vernunftlos [2]), nämlich als vor der Geburt der Vernunft theilhaftig, und nicht müde wird, den unsterblichen Theil der Seele, die Vernunft, ein Göttliches von himmlischem Ursprunge zu nennen [3]). Ein solches ist die Seele natürlich als eine Idee [4]), welche an der Ewigkeit Theil hat.

Hierin also wird man mit Recht das Mythische in

---

1) Tim. p. 41. e.

2) Tim. p. 44. a.

3) Tim. p. 90. a sq.

4) S. oben Theaet. p. 184. d. Phaedr. p. 249. e. *πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα.* Es liegt in ihrem Wesen, daß sie die Ideen in der Ideenwelt geschaut hat, weil sie selbst dieser Welt angehört, denn das Gleiche wird durch das Gleiche erkannt.

dieſer Lehre von der Wiedererinnerung finden, daß ſie zuweilen vorauszuſetzen ſcheint, als müßten wir in einem frühern ſinnlichen Leben die Ideen erkannt haben, da dieſe doch nur in dem überſinnlichen Sein der Seele wahrhaft erkannt werden konnten. Dadurch wird aber freilich auch nicht ausgeſchloſſen, daß die Wiedererinnerung im gegenwärtigen Leben nicht die erſte, ſondern die zweite oder dritte ſein könne, daß wir alſo auch eine Mehrheit ſinnlicher Leben durchgemacht, bis wir zu dieſem gegenwärtigen Leben gekommen. Ueber dieſe Möglichkeit jedoch zu entſcheiden, mochte Platon ſelbſt nicht für etwas rein Wiſſenſchaftliches halten; alles, was er darüber ſagt, iſt in mythiſche Erzählungen eingekleidet, und wenn wir es auch wahrſcheinlich finden möchten, daß Platon eine mehrmalige Durchwanderung dieſes ſinnlichen Lebens den Seelen beſchieden habe, ſo iſt es doch nicht hier des Ortes, darüber etwas zu entſcheiden *).

Schließen wir die Ergebniſſe dieſer Unterſuchungen ab. Dem Platon ſind die Ideen das Sein, welches wahrhaft iſt, alles Andere iſt ihm nur ein Dergleichen, ein den Ideen Aehnliches; dieſes Andere iſt das Sinnliche, im Raum und im zeitlichen Werden Empfindbare; in ihm ſind zwar die Ideen gewiſſermaaßen, doch nur in einer unreinen Vermiſchung. So wie nun aber die Ideen alles wahre Sein ſind, ſo ſind ſie auch das Vollkommene und das Maaß alles Seins, weswegen auch die ſinnlichen

*) Die Lehre von dem ſinnlichen Leben der Seele gehört in die Phyſik, wo wir daher weitläufiger die Vorſtellungen des Platon hierüber erörtern werden.

Dinge nur durch das Verhältniß sind, welches sie zu dem wahren Maaße, zu den Ideen haben; dies Verhältniß ist nicht das der Gleichheit, sondern nur der Aehnlichkeit, welche bald größer, bald kleiner sein kann und Uebermaaß und Mangel in den Dingen voraussetzt. Wir selbst, die erkennenden Seelen, eingetaucht in den Fluß der Sinnlichkeit, können auch nur Theil haben an den Ideen und ihre Vortrefflichkeit nicht erreichen, sondern nur in das Unendliche uns ihnen verähnlichen; so verlangt es die Nothwendigkeit der Mittel, deren wir zu unserm Leben bedürfen. Indem uns durch diese die sinnliche Empfindung zukommt, wird sie uns auch Mittel zur Erkenntniß der Ideen, aber nur dadurch, daß sie uns durch die Aehnlichkeit, welche sie mit dem wahren Maaße der Dinge hat, erinnert an die Göttlichkeit unseres Ursprungs und uns auffordert, durch reines Nachdenken das in der Sinnlichkeit untereinander gemischte Sein der Ideen zu sondern und das wahre Maaß und die wahre Gleichheit in uns selbst und in dem ewigen Wesen der Dinge zu finden. Dadurch nun, daß wir vermittelst der sinnlichen Anschauung die uns vom Ursprunge an beiwohnenden Ideen in uns entwickeln, wird erst aus der sinnlichen Erkenntniß die wahre Wissenschaft*), und so erscheint diese zwar als eine ursprünglich unmittelbare, aber doch für uns im sinnlichen Leben vermittelte.

Nachdem wir jedoch diese Vorstellungsweisen des

---

*) Meno p. 97. e. *αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς — οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ· τοῦτο δ' ἐστὶ — — ἀνάμνησις.*

Platon über die Ideenwelt und über die sinnliche Welt kennen gelernt haben, können wir zu der Frage zurückgehen, wie und worin Platon einen Anknüpfungspunkt für das Dasein der Sinnenwelt gefunden oder wie er sich das Vorhandensein beider Welten nebeneinander gedacht habe. Die Schwierigkeit ist einleuchtend. Denn wenn die Ideenwelt alles Seiende umfaßt und allein Gegenstand der Wissenschaft ist, wie kann da noch die Rede sein von irgend einem Andern? Derjenige wird sich über diese Schwierigkeit am leichtesten weghelfen, welcher sich entschließen kann, das, was Platon im Timäos über die Bildung der sinnlichen Welt erzählt, in streng wörtlichem Sinn zu nehmen. Hier nämlich, indem Gott als Weltbildner geschildert wird, liegt die Vorstellung zum Grunde, daß die Ideen als Vorbilder zu betrachten, deren Abbilder die sinnlichen Dinge, wobei denn natürlich die Voraussetzung ist, daß es außer den Ideen irgend ein Etwas gebe, geschickt das Bild der Ideen in sich aufzunehmen. Ein solches Etwas vergleicht Platon selbst mit der Materie, welche von den Handwerkern verarbeitet wird [1]), und dieses Bild, welches erst von den Spätern zur beständigen Bezeichnung des entsprechenden Begriffs gebraucht wurde, liegt auch seiner ganzen Darstellungsweise zum Grunde. Es ist dieses Etwas, welches schwer zu bezeichnen ist und hier auch gar nicht genau bezeichnet werden soll [2]), ein völlig Unbestimmtes oder Formloses, welches aber geschickt ist, allerlei Formen anzunehmen,

1) Tim. p. 69. a.

2) Tim. p. 48. c. Vgl. Phileb. p. 54. c.

und eben deswegen keine Form an sich tragen darf, weil es sonst nur schlecht die übrigen Formen abbilden würde [1]; sondern es ist eine unsichtbare [2]) und gestaltlose Art, alles aufnehmend, und auf die seltsamste Weise Theil habend am Erkennbaren und auf das Schwerste zu fassen [3]). Es wird vorgestellt als die Masse, welche alle Arten des körperlichen Seins annehmen kann, welche, während die ihr mitgetheilten Formen immer wechseln, doch immer dasselbe bleibt und nur durch die in sie eingehenden Gestalten bewegt und umgestaltet zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise erscheint [4]). Auf eine etwas andere Weise

---

1) Tim. p. 50. d. *πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, — — ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ' ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αὑτῷ γένη.* In der gebildeten Gestalt soll also doch nichts anderes sein, als die von Gott hineingelegten Ideen.

2) Wenn Tim. p. 30. a.; cf. 69. b., eine sichtbare und sich unordentlich bewegende Materie vorausgesetzt wird, so wird dies durch die spätere Untersuchung als eine nicht genaue Voraussetzung wieder aufgehoben. S. ib. p. 48. c.

3) Tim. p. 51. a. *ἀλλ' ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Diese Stelle gehört freilich zu den *δυσαλωτοτάτοις* im Platon, denn sie steht im Widerspruch mit dem Vorherangeführten und mit sich selbst, indem es schwer oder unmöglich zu sagen ist, wie das, was *ἄμορφον* ist, doch ein *εἶδος* genannt werden kann, und das, was *πάντων ἐκτὸς εἰδῶν* ist, doch auch *μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ* sein soll. Man vermuthet wohl nicht mit Unrecht, daß Platon hier mit Fleiß solcher sich widersprechender Ausdrücke sich bedient, um die Undenkbarkeit dessen, was den Ideen entgegengesetzt ist, zu bezeichnen.

4) Tim. p. 50. b. *ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα*

ſpricht Platon ſich noch über daſſelbe aus. Das Körperliche nämlich, von welchem alles Sinnliche abgeleitet wird, iſt nach dem Vorigen in einem Andern und hat nur in dieſem ſein Werden und ſein Vergehen; das aber, worin es ſein Werden und ſein Vergehen hat, iſt der Raum, welcher nicht vergeht, ſondern immer derſelbe bleibend nur einen Sitz gewährt allen den veränderlichen Beſchaffenheiten, welche ein Werden haben *).

δεχομένης σώματα φύσεως· ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως· δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων· φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον. Dagegen giebt es außer der zuvor ſchon erwähnten noch eine andere Stelle im Timäos, wo Platon der Materie vor der Weltbildung eine unordentliche Bewegung zuſchreibt. Es iſt dies dieſelbe Stelle, in welcher er auch Spuren der Elemente in der Materie ſetzt, p. 52. d sq.; cf. Polit. p. 273. b. Dies ſcheint mir nur nicht die reine Materie zu betreffen, ſondern nur eine Vorausſetzung zu ſein, an welcher die ordnende Kraft Gottes gezeigt werden ſoll.

*) Tim. p. 52. a. αἰσθητόν — — γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον. — — τριτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν. Cf. Arist. phys. IV. 2. K. F. Hermann überſetzt λογισμῷ τινὶ νόθῳ durch approximatives Raiſonnement (Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1092.), welches wohl ſchwerlich das Richtige iſt. Eher möchte Richter de ideis Plat. p. 45. Recht haben, wenn er dabei an Analogie denkt. Der Ausdruck iſt unſtreitig abſichtlich ſo gewählt, daß damit kein beſtimmter Begriff verbunden werden kann. Man muß ſich hüten, dieſe Darſtellungsweiſe des Platon mit der zuvor erwähnten zu vermiſchen, wie dies Richter a. a. O. gethan hat.

Wenn man nun diese beiden Vorstellungsweisen in einer und derselben wissenschaftlichen Entwickelung nebeneinander gestellt findet, so muß man sich zuerst von der vielfältig geäußerten Meinung lossagen, daß Platon die Materie als ein irgend wie bestehendes Wesen oder gar als ein für sich seiendes Ding sich gedacht habe. Denn wenn er sie mit dem Raume gleich setzt, so ist es klar, daß er nur etwas sucht, worin, nicht woran die körperlichen Beschaffenheiten ihren Ort haben könnten, nicht ein Ding, an welchem, sondern eine Bedingung, unter welcher das Sinnliche sei. Der Raum, in welchem die verschiedenen Beschaffenheiten durch die Theilnahme an den Ideen gebildet werden sollen, muß doch als ein an sich Leeres und Nichtiges gedacht werden, welches eben nur insofern ist, als es Antheil erhalten kann an den Ideen. Dann aber muß man auch wohl auf die mythische Darstellungsweise, in welcher sich die Lehre von der Weltbildung bewegt, Rücksicht nehmen und bemerken, wie Platon das, was man die Materie genannt hat, in einer wunderlich klingenden Bezeichnungsweise einführt. Während die Ideen das durch den Verstand Erkennbare sind, heißt ihm die Materie nur auf die seltsamste Weise theilhabend an dem Erkennbaren, und wenn er das Werkzeug unserer Seele, durch welches die Materie aufgefaßt werden soll, bezeichnen will, so erfindet er, weil sie doch weder durch den Sinn, noch durch den Verstand erkannt werden kann, in einer merkwürdigen Zusammensetzung den Namen des unechten Gedankens *). Wenn uns nun diese

*) L. l. *μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις*

Bemerkungen darauf aufmerksam gemacht haben, daß doch wohl die Erzählung des Platon von der Weltbildung vermittelst der Materie nicht gar zu wörtlich genommen werden dürfe, so wird uns hierin gewiß nicht nur eine allgemeine Ansicht von seiner Lehre, sondern auch eine genauere Untersuchung seiner Aeußerungen über das Verhältniß der Ideen zum Sinnlichen bestärken.

Wie Platon zu dem Bilde oder der Vorstellung von der Materie kommt, das kann kein Räthsel sein. Indem er der Sinnenwelt eine Aehnlichkeit mit den Ideen beilegte oder sie als ein Abbild der idealen Welt schilderte, mußte er ein Anderes voraussetzen, in welchem diese abgebildet werde, und dieses Andere ist ihm die Materie. Da nun aber die Ideenwelt dem Platon die Gesammtheit alles Wahren ist, so bleibt dem, was der Ideenwelt entgegengesetzt ist, gar keine Wahrheit übrig, und das Abbild derselben ist selbst nur insofern etwas Wahres, als es die Ideen in sich aufgenommen hat und ihnen verähnlicht ist. Dies hat Platon sehr gut erkannt, und er zeigt daher mit sicherer Hand, wie das ähnliche Bild des Wahren in einer seltsamen Verbindung des Seins mit dem Nicht-Sein sich darstelle*). Nun ist es offenbar, wie

---

πιστόν. Daß diese von Bekker eingeführte Interpunction die richtige ist, kann man nicht bezweifeln, wenn man auf die Parallele achtet, wie sie zwischen Gegenstand und Erkenntnißart durch diese ganze Untersuchung des Platon herrscht.

*) Soph. p. 240. a. τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; Ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' ἐοικὸς μέν. Ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων; Οὕτως. Τί δαί; τὸ μὴ ἀληθινὸν

in dieser Mischung das Wahre und Seiende das ist, was dem sinnlichen Bilde von den Ideen beiwohnt, das Nicht-Wahre und Nicht-Seiende dagegen das, in welchem das Abbild geschieht oder die Ideen sich abdrücken, die Materie. Aus einer solchen Sonderung ist überhaupt die platonische Ideenlehre, so wie seine Lehre von der Materie hervorgegangen. Indem Platon auf das Sinnliche blickte, konnte er sich nicht verleugnen, daß es das Wahre nicht rein darstelle, aber doch auch nicht von aller Wahrheit leer sei; er unternahm es daher, das Wahre im Sinnlichen von dem nur Scheinbaren in ihm zu scheiden; als jenes erkannte er die Ideen; das aber, was ihm zurückblieb, nachdem er diese von dem Sinnlichen ausgeschieden hatte, ist ihm die Materie, welche wir daher nach seiner Vorstellungsart nur als das Scheinbare und das Nicht-Seiende betrachten können *).

Daß dies die Ansicht des Platon sei, davon finden sich die Spuren selbst im Timäos. Denn hier werden sich einander entgegengesetzt die Natur des Selbigen und die

---

ἆρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; *Τί μήν;* *Οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ἀλλ' ἔστι γε μήν.* *Πῶς;* *Οὐκ ὂν ἀληθῶς γε φῄς.* *Οὐ γὰρ οὖν· πλήν γ' εἰκὼν ὄντως.* *Οὐκ ὂν ἄρ' οὐκ ὄντως ἔστιν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα;* *Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον.* Cf. de rep. X. p. 597. a.

*) Auf eine nicht leicht begreifliche Weise gesteht K. F. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1092. zu, daß dem Platon die Materie das „Nicht-Sein" sei und behauptet dennoch den Dualismus desselben a. a. O., vergl. S. 1086. Dies ist freilich in unserer Zeit nicht ungewöhnlich, in welcher man sich nicht scheut, Widersprüche unaufgelöst nebeneinander zu stellen, sei es aus Einfalt oder aus Schlauheit.

Natur des Andern [1]), ein Gegensatz, welchen wir schon aus dem Sophisten kennen. Wenn nun die Natur des Andern die Materie bezeichnen soll, wie aus dem Gegensatze klar ist, so werden wir auch alles das, was von dem Andern gesagt wird, auf den Begriff der Materie im platonischen Sinn anzuwenden haben. Der Begriff des Andern wird aber immer nur im Verhältniß zu irgend etwas Seiendem gebraucht und bezeichnet das, was dieses Seiende nicht ist, er bezeichnet also überhaupt das Nicht-Seiende im Verhältniß zu etwas, und wenn er schlechthin gedacht wird, im Gegensatz gegen das Selbige schlechthin, so kann er auch nur das Nicht-Seiende schlechthin bezeichnen [2]). Hiermit tritt es nun offenbar hervor, wie Platon darauf ausgeht, das Materielle nur als die Verneinung an dem Seienden zu betrachten und die Materie selbst als die Verneinung schlechthin. Erinnern wir uns daran, daß dem Platon das Sinnliche im Gegensatz gegen die bestimmten Ideen als das Unbestimmte

---

1) Tim. p. 35. a.; p. 37. a sq. ἡ αὐτοῦ φύσις καὶ ἡ θατέρου. Ib. p. 38. d sq. ἡ θατέρου περίοδος, ἡ θατέρου φορά.

2) Soph. p. 238. c. συννοεῖς οὖν, ὡς οὔτε φθέγξασθαι δύνατον ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό. Ib. p. 257. b. ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον. Ib. p. 258. b sq. καὶ δεῖ θαῤῥοῦντα ἤδη λέγειν, ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον. — — ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον, ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. Cf. Arist. phys. I, 9.

oder Unendliche erscheint, so werden wir es auch nach demselben Ziele strebend finden, daß er von den Ideen sagt, an einer jeden von ihnen sei vieles Seiende, Nicht-Seiendes aber unendlich an Menge, und von dem Seienden selbst, es sei zwar selbst Eins, Unendliches an Zahl aber sei es nicht *).

Aus diesen Stellen ist nun wohl klar, daß Platon keine positive Natur außer den Ideen annahm, sondern aus den Ideen allein das Wahre in der materiellen Erscheinung ableiten wollte. Es erhellt daraus zugleich, daß es der Begriff des Verhältnisses ist, welcher die Vermittelung zwischen der idealen und der Sinnen-Welt übernehmen sollte, denn die Begriffe des Nicht-Seienden und des Andern sind nur in Beziehung zu irgend etwas zu denken. Man wird sich hierbei von der einen Seite sogleich daran erinnern, daß auch das Sinnliche dem Platon nur etwas Verhältnißmäßiges ist, indem das Empfundene nur in Beziehung zu dem Empfindenden gedacht werden kann. Von der andern Seite aber in Rücksicht auf die Ideen nimmt diese Lehre noch mehrere Beziehungen an. Wir finden überhaupt, daß der Begriff des Verhältnisses dem Platon eine große Wichtigkeit hat. So groß auch das Gebiet der Ideen ist, so wie Platon sich dasselbe dachte, so hat er doch nicht eben dahin gestrebt, dasselbe durch eine genauere Eintheilung sich zu größerer

*) Soph. p. 256. e. *περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τό μὴ ὄν. —— Καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἄλλα οὐκ ἔστιν αὖ.*

Klarheit zu bringen; nur eine Unterscheidung glaubt er in demselben nicht übergehen zu dürfen, und dies ist eben die Unterscheidung zwischen solchen Begriffen, welche ein Wesen für sich haben, und zwischen solchen, welche im Verhältniß zu einer andern Idee das sind, was sie sind [1]). Und in Beziehung auf diesen Unterschied regt er unter mehrern Schwierigkeiten über die Ideen auch die an, wie wohl, wenn die Ideen an und für sich gesetzt würden, dabei eine Erkenntniß derselben stattfinden könne, denn an und für sich seiend würden sie nicht in uns sein können [2]). Selbst die Ideen, welche nur im Verhältniß zueinander sind, haben doch ihr Wesen für sich und nicht im Verhältniß zu dem, was ihnen bei uns ähnelt, indem auch dieses wieder etwas für sich Seiendes ist [3]). Ja wenn man die Ideen der vollkommenen Wissenschaft und der vollkommenen Herrschaft in Gott setzt, diese Ideen aber schlechthin an und für sich sind, so würde sogar folgen, daß die Wissenschaft Gottes uns nicht erkenne, weil sie nur für sich ist, noch auch die Herrschaft Gottes uns beherrsche [4]). Diese Schwierigkeiten weisen auf ihre Lösung

---

1) Parm. p. 133. c. *ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσίν, αἵ εἰσιν.*

2) Parm. p. 133. c. *ὅτι οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.*

3) L. l.

4) Ib. p. 134. d. *οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὔτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὔτ' ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ*

deutlich genug hin. So wie sie daraus entstanden, daß die Begriffe an und für sich, ein jeder ohne Beziehung zu den andern oder zu uns gesetzt wurden, so müssen sie dadurch vermieden werden, daß wir eine Beziehung der Begriffe zueinander und zu uns setzen. Was die Beziehung der Begriffe zueinander betrifft, so ist dieselbe für die Wissenschaft durchaus nöthig, wie wir aus dem Sophisten gelernt haben, denn ohne sie würde kein Satz und keine Rede sein. Die Beziehung der Begriffe zu den Dingen aber ist es, mit welcher wir es zu thun haben, wenn wir die Vorstellungen verfolgen wollen, welche Platon über das Verhältniß des Sinnlichen zu den Ideen hegte. Denn das Sinnliche ist nur in einem Verhältnisse zu den Empfindenden, d. h. zu uns.

Daß vom Platon ein Verhältniß der Ideen zueinander gesetzt wird, kann uns nicht befremden. Denn indem seine ganze Ideenlehre von der Begriffserklärung ausging und indem er die Begriffe nach Anleitung der Begriffserklärung von den niedrigsten bis zum höchsten, bis zu dem Begriffe Gottes, verfolgen wollte, mußte er die mannigfaltigsten Verhältnisse unter den Ideen setzen, Verhältnisse der Unterordnung, der Ueberordnung und der Nebenordnung und demgemäß auch der nähern und entferntern Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Aber es scheint auch nach einer schon angeführten Stelle, daß er auf die-

---

ὁμοίως ἡμεῖς τ᾽ ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ᾽ ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπόται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γιγνώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

ſes Verhältniß der Ideen zueinander das Verhältniß der Ideen zu uns, d. h. ihre ſinnliche Erſcheinung zurückzuführen geſucht habe. Denn nicht nur durch die Theilnahme an Thätigkeiten und Körperlichem, ſondern auch aneinander ſollen die Ideen eine jede in der Vorſtellung vieles zu ſein ſcheinen *). Eine Theilnahme oder eine Gemeinſchaft der Ideen untereinander kann doch nur als ein Verhältniß derſelben zueinander gedacht werden, und wenn alſo aus einer ſolchen Theilnahme die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen hervorgehen ſoll, ſo iſt auch in dem Verhältniſſe der Ideen zueinander der Grund der ſinnlichen Mannigfaltigkeit nach platoniſcher Lehre zu ſuchen.

Wollen wir uns über den Sinn dieſer platoniſchen Lehre Aufſchluß verſchaffen, ſo müſſen wir ſehr dunklen Andeutungen in ſeinen Schriften folgen. Wir haben uns hierbei an vieles zu erinnern, was wir früher über die Natur des Sinnlichen beſtimmt haben. Zunächſt liegt es uns wohl, daran zu denken, daß Platon das Sinnliche nur als eine Vermiſchung oder Verwirrung der entgegengeſetzten Begriffe betrachtete. Beſonders pflegt er in dieſer Unterſuchung die Begriffe des Großen und des Kleinen anzuführen. Der Begriff des Großen oder der Größe, lehrt er, bezeichnet etwas für ſich, ſo wie auch der Begriff des Kleinen und der Kleinheit, und nur durch die

*) De rep. V. p. 476. a. *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.*

Theilnahme an diesen Begriffen werden die Dinge groß oder klein genannt [1]), klein jedoch nur in Verhältniß zu einer Größe und groß in einem Verhältniß zu einer Kleinheit [2]), so daß also hierbei schon ein Verhältniß der Ideen zueinander vorausgesetzt wird. Nun könne es auch wohl einer Idee begegnen, nicht etwa sofern sie Idee für sich ist, sondern sofern sie Theil hat an oder in Verhältniß steht zu andern Ideen, daß sie Größe hat in Verhältniß zu der einen, Kleinheit aber in Verhältniß zu der andern Idee, sofern nämlich auch diese Theil haben an Kleinheit und Größe, so wie z. B. Simmias, nicht sofern er Simmias ist, sondern sofern er Größe hat, größer ist als Sokrates, kleiner aber als Phädon. Hierdurch also wird bewiesen, daß an einer Idee zugleich Großes und Kleines sein könne [3]). Aber Platon bemerkt zugleich, daß die Kleinheit doch niemals die Größe, noch umgekehrt die Größe die Kleinheit oder überhaupt ein jeder Begriff niemals sein Gegentheil werden wolle, weder an sich, noch in uns, noch in der Natur überhaupt, sondern

---

1) Phaed. p. 100. e.; p. 102. b.

2) Ib. p. 102. c.

3) Ib. p. 102. b. *ἀλλὰ γὰρ — — ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται, οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν; οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν, τούτῳ τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει, ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; Ἀληθῆ. — — Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι, ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα παρέχων, τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον.*

so wie das Eine nahe, das Andere sich davon flüchte [1]). Hier haben wir nun eine Gemeinschaft der Begriffe untereinander, indem die Größe und die Kleinheit und überhaupt solche entgegengesetzte Begriffe zueinander in Verhältniß stehen, und diese auch wieder Gemeinschaft haben mit solchen andern Begriffen, wie der Begriff des Sokrates und der Begriff des Simmias sind. Eine andere Art der Gemeinschaft der Begriffe aber ist die, welche in der sinnlichen Vorstellung stattfindet. Großes nämlich und Kleines, heißt es, sieht auch das Gesicht, aber nicht getrennt, sondern vermischt, und erst durch diese sinnliche Vermischung wird das Nachdenken gezwungen, um zur Deutlichkeit über diese Begriffe zu gelangen, beide nicht in ihrer Vermischung, sondern für sich abgesondert zu erblicken, wozu es beginnen muß sich zu fragen, was wohl das Große ist und das Kleine, damit wir das Große und das Kleine in ihren Ideen denken, während beide früher nur gesehen wurden [2]). Hier wird wieder die Ver-

---

1) Phaed. p. 102. d. *ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρόν, οὐδ' ἐθέλειν ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυεῖν τὸ ἕτερον ἢ φεύγειν καὶ ὑπεχχωρεῖν, ὅταν αὐτῷ προσίῃ τό ἐναντίον, το σμικρόν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι.*

2) De rep. VII. p. 524. c. *μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἔωρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. ἦ γάρ; Ναί. Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τοὐναντίον ἢ ἐκείνη. Ἀληθῆ. Οὐκοῦν ἐντεῦθέν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν, τί οὖν ποτ' ἔστιν τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρόν; Παντάπασι μὲν οὖν. Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν.*

bindung des Kleinen mit dem Großen als eine Verbindung der Ideen gesetzt, und die sinnliche Vermischung ist nur eine Vermischung dieser entgegengesetzten Ideen untereinander. Es ist aber auch aus der Haltung der beiden zuletzt von uns angeführten Stellen klar, daß hier die Begriffe des Großen und des Kleinen nicht sowohl als Beispiele, als vielmehr als Stellvertreter aller entgegengesetzten Begriffe gebraucht werden, denn nicht nur von dem Kleinen und Großen, wie sie in dem Sinnlichen zusammen erblickt werden, leitet er seine Lehre ab, sondern auch vom Weichen und Harten, vom Schweren und Leichten und von allen übrigen in der sinnlichen Welt gemischten Gegensätzen [1]). In dem weitern Verfolg dieser Untersuchung werden sodann auch das Eins und die Zahl, welche von dem Eins ausgeht, zu den Begriffen gerechnet, welche mit ihrem Gegentheil verbunden von den Sinnen erblickt werden und daher zur Betrachtung der Ideen an sich auffordern; denn immer sehen wir ein jedes als Eins und als unendlich an Menge [2]). Wenn wir uns nun daran erinnern, daß in der Darstellungsweise des Platon im Philebos das Eins und die Zahl im Ge-

---

1) De rep. VII. p. 523. e. *τί δὲ δή; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἡ ὄψις ἆρα ἱκανῶς ὁρᾷ καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινα αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα καὶ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἡ ἁφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἆρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; κτλ.*

2) Ib. p. 524. d sq. *ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος. Οὐκοῦν εἴπερ τὸ ἕν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ξύμπας ἀριθμὸς ταὐτὸν πέπονθε τοῦτο; Πῶς δ' οὔ;*

genſatz gegen das Unendliche als das angeſehen werden, was die beſtimmte Größe und das Erkennbare bildet, ſo werden wir uns hieraus auch wohl einigermaaßen erklären können, warum die Ideen, ſofern ſie das Sinnliche bilden, Zahlen und Einheiten genannt werden [1]), weil ſie nämlich das Maaß den Dingen einpflanzen, und wie auch von Zahlen des Körpers die Rede ſein kann [2]), weil nämlich der Gegenſatz des Eins und der Menge in allem Sinnlichen gemiſcht iſt. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Großes und Kleines nur im Verhältniß zueinander ſind, daß ſie auf Ueberfluß und Mangel deuten und daß ſie in das Unendliche wachſen und abnehmen können, ſo haben wir hier alle die Vorſtellungen zuſammen, welche dem Platon in dem Begriffe des Sinnlichen ihren Mittelpunkt finden.

Aber dies zeigt auch nur die Verkettung dieſer Vorſtellungen untereinander, nicht die Bedeutung, welche dieſelben dem Platon für ſeine Erklärung des Sinnlichen aus den Ideen haben. In der Tha- finden wir auch hierüber in den Geſprächen des Platon keine ausführliche und deutliche Belehrung. Doch kann uns das Angeführte als Beweis gelten, daß Platon nach einer ſolchen Erklärung geſtrebt habe. Es ſei erlaubt, unſere Vermuthungen darüber zu äußern, auf welcher Bahn er dieſe Lehre

---

1) Tim. p. 53. b.; Phileb. p. 15. a. b.

2) De leg. II. p. 668. d. Die gewöhnlichen Zahlen ſind aber von den wahren, den idealen Zahlen zu unterſcheiden. De rep. VII. p. 529. d. Auf die letztern bezieht ſich die vollkommene Zahl. Ib. VIII. p. 546. b.

verfolgte. Am leichteſten läßt es ſich denken, wie er das Sinnliche als eine Verbindung verſchiedener und entgegengeſetzter Ideen vorſtellen konnte. Denn gewiß hat der, welcher die ſinnliche Vorſtellung als eine verworrene Vorſtellung des Wahren bezeichnet, wenigſtens eine Seite des Sinnlichen richtig getroffen. Allein es iſt eben nun die Frage, wie eine ſolche verworrene Vorſtellungsweiſe ſich bilden könne, denn die ſinnliche Vorſtellung ſetzt das Vorhandenſein eines ſinnlich vorſtellenden Weſens voraus. Dies hat Platon nicht überſehen, denn er leitet aus der Verbindung unſeres Körpers mit unſerer Seele die ſinnliche Empfindung ab und läßt deswegen auch durch die Verbindung des Selbigen und des Andern erſt als ein Drittes das ſinnliche Weſen entſtehen *), weil nicht bloß durch das Zuſammenſein verſchiedener Ideen, ſondern erſt durch ihre Verbindung zu einem Weſen die ſinnliche Empfindung ſich bilden kann. Daher kam es darauf an, zu zeigen, wie eine ſolche unvollkommene und verworrene Vorſtellungsweiſe, wie die ſinnliche, ſich bilden kann, wenn nur die Ideen ſind. Hierzu mußte nothwendig ein unvollkommenes Weſen vorausgeſetzt werden, und es ſcheint, als wenn ein ſolches Platon auch keineswegs habe leugnen wollen, indem er die Idee als das allein Wahre beſchrieb. Denn zwar wird die Ideenwelt in ihrer Geſammtheit, in Gott, als ein durchaus Vollkommenes und eine jede Idee, als Theil habend an der oberſten Idee, auch als Theil habend an der Vollkommenheit geſchildert; aber es möchte eine andere Frage ſein, ob er nicht doch

*) Tim. p. 35, a.; p. 37. a sq.

eine jede einzelne Idee an und für sich und getrennt von den übrigen gedacht, als etwas Mangelhaftes und der ganzen Fülle des Seins nicht Theilhaftiges sich vorgestellt habe. Es scheint fast, als wenn hierzu die Ideenlehre selbst habe führen müssen. Denn indem sie den Unterschied und den Gegensatz in den Ideen verfolgte, mußte sie auch anerkennen, daß einer jeden untergeordneten Idee etwas versagt ist, was die andere hat. Nur von dieser Unterscheidung aus, der Ideen in ihrer Gesammtheit und in ihrer Trennung voneinander, konnte auch geltend gemacht werden, daß es Ideen gebe des Bösen und Schlechten und des Ungleichen, wie sie Platon anerkennt; denn in der Gesammtheit der Ideen sind diese Ideen nicht, sondern nur in dem ausschließenden Verhältnisse, welches unter den Ideen herrscht. Auch in Beziehung auf diesen Gegensatz unter den Ideen konnte Platon sagen, es sei eine Nothwendigkeit vorhanden, daß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes sei [1]), eine Nothwendigkeit, deren Natur vom Platon der Materie gleich gesetzt wird [2]). In Beziehung auf diese Entgegensetzung der Ideen untereinander kann auch nur davon die Rede sein, daß eine jede Idee Eins ist, Unendliches aber an Menge nicht. So tritt denn hier die Vorstellung hervor, daß nicht nur in dem Sinnlichen, sondern auch in den Ideen das Unendliche und das Nicht-Seiende ist, wobei auch der Gedanke nicht gefehlt haben wird, daß Ueberfluß und Mangel in

---

1) Theaet. p. 176. a. *ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη.*

2) Tim. p. 56. c.

den Ideen sind, so wie wir auch früher gefunden haben, daß Platon Großes und Kleines in den Ideen setzte. Das Unendliche ferner steht im Gegensatz gegen das Eins, und durch die Verbindung beider entsteht die Zahl, so daß es hieraus klar wird, wie die Ideen durch ihre Theilnahme am Eins und an dem Unendlichen als Zahlen betrachtet werden können. So bildet sich in den Ideen alles das vor, was in der Welt der sinnlichen Erscheinungen in das Werden tritt; in den Ideen aber an und für sich scheint Platon das Werden nicht zugelassen zu haben, weil eine jede doch, so beschränkt sie auch immer sein mag, immer dieselbe ist. Allein so gar weit war nun der Abstand nicht von den in einer bestimmten Beschränktheit gesetzten Ideen zu der sinnlichen Erscheinung der Dinge. Denken wir uns nämlich die Ideen als Theil habend an der erkennenden Vernunft, welche in der Einheit des Guten an sich liegt, so ist mit ihrem beschränkten Sein auch ein beschränktes Erkennen gesetzt, eine Vorstellung, welche nicht das reine Wesen der Dinge genugsam unterscheiden kann. Und hiermit treffen wir denn wohl auf die sinnliche Vorstellung als auf ein Erzeugniß der Unvollkommenheit der Ideen in ihrer Sonderung voneinander. Dabei finden wir es auch endlich der Denkweise des Platon gemäß, anzunehmen, daß die erkennenden Wesen in ihrem unvollkommenen Sein und Bewußtsein nach einer vollkommenen Einsicht streben und so das Werden der sinnlichen Welt erzeugen. Man darf bei der angeregten Frage nicht vergessen, daß Platon, indem er bei dem Sinnlichen an das Körperliche, bei dem Uebersinnlichen an das Geistige dachte, nicht wohl umhin konnte,

der beschränkten und untergeordneten Idee ein geistiges Streben nach der höchsten Idee, nach dem Guten beizulegen, worin er denn freilich ein Mittel sehen konnte, das Werden mit dem Sein zu verbinden, ein Mittel jedoch, welches bei genauerer Vergleichung des Uebersinnlichen mit dem Geistigen als trügerisch sich erweisen mußte [1]).

Wir haben geflissentlich bei diesen Untersuchungen alle Seitenblicke auf Ueberlieferungen über die Lehre des Platon, welche nicht in seinen Schriften enthalten sind, uns versagt, um zu sehen und sehen zu lassen, wie weit die Gespräche des Platon in einer Sache uns unterrichten, deren Kenntniß man gewöhnlich mit seinen ungeschriebenen Lehrsätzen für verloren gehalten hat. Jetzt wollen wir aber auch auf die Zeugnisse des Aristoteles, welche unsere Darstellung des Zusammenhangs unter diesen Lehren in Allem bestätigen, einen Blick werfen [2]). Nach diesen Zeug-

---

1) Man vergl. hiermit besonders die Polemik des Platon im Soph. p. 248 sq. gegen die, welche die Ideen als schlechthin für sich seiend setzen, ohne ihnen gemeinschaftliches Thun und Leiden beizulegen. Ihre Annahme wird nun daraus zurückgewiesen, daß dem παντελῶς ὄντι, also doch den Ideen, der νοῦς, also auch ζωὴ und κίνησις nicht fehlen könne. Daher tritt auch hier der Begriff der δύναμις sehr bedeutend hervor, welcher erst beim Aristoteles zu weiterer Entwicklung kam.

2) Wer ausführlich über das, was Arist. hierüber sagt, unterrichtet sein will, den verweise ich auf die kleine belehrende Schrift: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Scr. Fr. A. Trendelenburg. Lips. 1826. Damit ist zu vergleichen: Brandis über die Platonische Zahlenlehre im Rheinischen Museum für Philologie u. s. w. III, 4. S. 558 f. Wir können hierüber nur kurz sein, theils weil unser Bestreben ist, so viel als möglich aus der ersten Quelle zu schöpfen, theils weil die Zeugnisse

niſſen nahm Platon an, daß die Ideen die Urſache alles Uebrigen wären, und hielt deswegen die Elemente der Ideen für Elemente der Dinge; die Elemente der Ideen aber wären das Eins und das Große und Kleine, dieſe einander ſo entgegengeſetzt, daß aus dem Eins den Dingen ihr Weſen, aus dem Großen und Kleinen aber ihre Materie ſtamme [1]). Das Große und das Kleine werden auch vom Ariſtoteles auf den Begriff des Unendlichen zurückgeführt, und zwar wird ausdrücklich bemerkt, daß nicht nur in dem Empfindbaren, ſondern auch in den Ideen das Unendliche ſei [2]), und zwar deswegen würden von dem Platon zweierlei Arten des Unendlichen geſetzt, nämlich das Große und das Kleine, weil ſowohl in Rückſicht auf den Ueberfluß, als auch in Rückſicht auf den Mangel in das Unendliche fortgeſchritten werden könne [3]). Auch hat Ariſtoteles nicht vergeſſen zu bemerken, daß Großes und Kleines oder das Princip des Materiellen auf den Begriff des Andern und des Nicht-Seienden zurückgeführt

---

des Ariſtoteles großentheils eines weitläufigen Commentars bedürfen. Daß die Quelle der ariſtoteliſchen Ueberlieferungen in den *ἀγράφοις δόγμασι* zu ſuchen ſei, möchte man aus phys. IV, 2. ſchließen.

1) Arist. met. I, 6. *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα ἁπάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα· ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν.*

2) Phys. III, 4. *Πλάτων δὲ — τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις* (sc. *ταῖς ἰδέαις*) *εἶναι. — — Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* Ib. c. 6.

3) Ib. III, 6. *ἐπεὶ καὶ Πλάτων διὰ τοῦτο τὰ δύο ἄπειρα ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξησιν δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.*

werden können, sowohl insofern sie in den sinnlichen Dingen verbunden sind, als auch sofern ein jedes gesondert vom Andern gedacht werde [1]), wie sie nämlich in den Ideen ihr Sein haben; denn beide sind nichts an und für sich, sondern nur im Verhältniß [2]). Wenn nun alles dies weniger die Andeutungen in den Schriften des Platon ergänzt als bestätigt, so giebt es doch auch einige Punkte dieser Lehre, welche beim Platon eben nur ganz im Vorbeigehen angedeutet werden, so daß man sie gar nicht verstehen würde, wenn nicht die Ergänzungen beim Aristoteles sich fänden. Dies betrifft besonders die Art, wie die Ideen mit den Zahlen in Verbindung gebracht werden, aber mit Zahlen, welche von den mathematischen Zahlen verschieden, ideale Zahlen (*ἀριθμοὶ εἰδητικοί*) vom Platon und von seinen Schülern genannt wurden [3]). Wir haben zwar schon aus den Schriften des Platon gesehen, daß er Einheiten, Zahlen und Ideen zuweilen in gleichem Sinn gebraucht und daß er auch Zahlen in den Körpern kennt; Aristoteles aber setzt diesem hinzu, daß Platon den Unterschied zwischen den idealen und mathematischen Zahlen darin gesucht habe, daß diese vereinbar, jene aber nicht vereinbar [4]), indem eine jede Zahl der andern ähn-

---

1) Phys. I, 9. *οἱ μὲν τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως ἢ τὸ συναμφότερον ἢ τὸ χωρὶς ἑκάτερον.* Dies ist aus der angeführten Stelle de rep. VII. p. 524. c. zu erklären.

2) Met. XIV, 1. *πρός τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.*

3) S. Trendelenburg l. l. p. 71 sqq.

4) Met. XIII, 8. Eine Spur hiervon finde ich Phaed. p. 101. b; c. Unverbindbare Zahlen oder Einheiten sind natürlich die Be-

lich, eine jede Idee aber verschieden von einer jeden andern, nur etwas für sich Bestehendes sei [1]). Dies kann, wenn wir es im Sinn der Ideenlehre auffassen, nichts Anderes bedeuten, als daß die Ideen zwar darin den Zahlen gleich sind, daß sie ein Unendliches zur Einheit umfassen [2]), aber darin von ihnen verschieden, daß sie an der Einheit nicht, wie die Zahlen, auf gleiche Weise Theil haben, sondern gleichsam die verschiedenen Seiten des ersten Eins oder des Guten auf verschiedene Weise in sich darstellen. Sie sind Einheiten von einer eigenthümlichen Art eine jede. In dieser Darstellungsweise liegt nun offenbar eine geschichtliche Beziehung auf die pythagorische Lehre, indem Platon von der einen Seite der pythagorischen Auffassungsweise sich nähernd, doch von der andern Seite es nöthig fand, genau den Unterschied

---

griffe, weil sie qualitativ verschieden sind. Dies ist ausgedrückt im Soph. p. 261 sq., wo von den Nennwörtern gesagt wird, daß sie nicht zusammenpassen, wenn sie nicht durch Zeitwörter, also durch das Werden miteinander verbunden werden. Vergl. Trendelenburg ad Arist. de anima p. 222 sq.

1) Met. I, 6. *ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.* Cf. Phileb. p. 56. d. Die Lehre, daß die mathematischen Gegenstände zwischen dem Sinnlichen und den Ideen in der Mitte stehen, steht unstreitig in Zusammenhang mit der Art, wie Platon durch die Mathematik von der sinnlichen Erkenntniß aus die Philosophie vermitteln will, wovon schon oben die Rede war.

2) Met. I, 6. *ἐξ ἐκείνων* (sc. *τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ*) *γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* Das *μέγα καὶ μικρὸν* steht hier als Stellvertreter des Gegensatzes und des daraus hervorgehenden Unendlichen.

zu bestimmen zwischen dem, was die Pythagoreer Zahl nannten, und was er Zahl und Idee. Wenn nämlich die Pythagoreer darauf ausgegangen waren, alles auf Größenverhältnisse zurückzuführen, so erkannte zwar Platon die Kraft der Größenverhältnisse an, glaubte aber dabei festhalten zu müssen, daß über die Größenverhältnisse hinaus noch ein Unterschied der Art liege [1]). Außer den mit diesen Begriffsgebieten verwandten pythagorisirenden Darstellungsweisen, welche wir besonders in der Physik des Platon antreffen werden, erwähnt Aristoteles noch manches Andere ähnlicher Art, was zu beweisen scheint, daß Platon in seinen mündlichen Vorträgen noch reichlicher auf solche Weise sinnreich gespielt habe, als in seinen Schriften. Hierher rechne ich, daß Platon die Zahlen bis zur Zehn begriffsmäßig bestimmte [2]), daß er auch ein Früher und ein Später in den Idealzahlen annahm [3]) und eine Analogie zwischen den Zahlen und den höhern und niedern Arten der Vorstellung und des Denkens verfolgte [4]). Doch die Andeutungen des Aristoteles hierüber sind zu dunkel, als daß sie nicht verschiedene Auslegungen zulassen sollten,

---

1) Polemik gegen die pythagorische Lehre glaube ich Polit. p. 284. e sq.; de rep. VII. p. 530. d. zu finden.

2) Phys. III, 6.

3) Met. XIII, 6.

4) De an. I, 2. Die hier angegebene Eintheilung in *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *δόξα* und *αἴσθησις*, welche in den unechten Fragmenten der Pythagoreer öfters vorkommt, darf nicht mit der Eintheilung zu Ende des 6. Buchs der Republik in *νόησις*, *διάνοια*, *πίστις* und *εἰκασία* verwechselt werden. Cf. Trendelenburg ad Arist. de anima p. 231 sqq.

und uns scheint hierin überhaupt nicht die Kraft und der Werth der platonischen Philosophie zu liegen. Nur dies müssen wir hierbei noch erwähnen, daß unsere Vermuthung über die Art, wie Platon aus der Unvollkommenheit einer jeden Idee oder Zahl für sich das Werden in der sinnlichen Welt abgeleitet habe, auch durch eine Aeußerung des Aristoteles bestätigt zu werden scheint. Denn er erwähnt, daß die Zahlen nach dem Eins streben und begehren, als nach dem Guten an sich *).

So finden wir denn wohl, daß Platon versucht hat, aus den Ideen allein, ohne Hülfe irgend einer ihnen fremden Natur die sinnliche Welt sich zu erklären. Sollen wir nun unser Urtheil über den glücklichen oder unglücklichen Ausgang dieses Versuchs abgeben, so können wir zuerst uns nicht verhehlen, daß in den Mittelbegriffen, durch welche Platon von den Ideen zu dem Sinnlichen übergehen will, sehr viel Unbestimmtes sich findet. Dies ist hauptsächlich dadurch entstanden, daß Platon zu wenig zwischen den verschiedenartigen Begriffen, welche theils etwas an und für sich selbst Bestehendes, theils nur ein Verhältniß oder eine Beschaffenheit an einem Andern bezeichnen, unterschieden hat. Damit hängt denn auch zusammen, daß der Begriff des Wesens, welches vom Begriff dargestellt werden soll, beim Platon von einer so unbestimmten Bedeutung ist. In dieser Rücksicht können

---

*) Eth. Eud. I, 8. παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις, ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερῶς, ἀλλὰ λίαν ἁπλῶς τοῦτό φασι, καὶ ὄρεξιν εἶναι, πῶς ἄν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει;

wir den Aristoteles nicht tadeln, daß er frägt, wie die Zahlen oder Ideen ein Streben oder Begehren haben könnten, da ihnen doch kein Leben beiwohne *); obgleich wir glauben anerkennen zu müssen, daß nach dem Platon wenigstens gewissen Ideen, wie der Idee der Seele, allerdings Leben nicht abgesprochen werden könne. Unbestimmt ist ferner die Unterscheidung gesetzt zwischen den Ideen in ihrer Einheit und vollkommenen Gesammtheit und in ihrem Gegensatze gegeneinander, und doch beruht auf dieser Unterscheidung der ganze Versuch, von welchem wir reden. Setzen wir, daß wir selbst unserm wahren Sein nach in der Welt der Ideen heimisch sind und dort das wahre Sein der Dinge geschaut haben, wie dies Voraussetzung der Lehre von der Wiedererinnerung ist, so bleibt es uns unerklärbar, wie wir aus diesem vollkommenen Sein in unser gegenwärtiges unvollkommenes Leben gerathen sind. Zuletzt mußte Platon denn doch seine Zuflucht zu dem Gedanken nehmen, daß eine Nothwendigkeit vorhanden sei in den Mittelursachen, gegründet darin, daß nothwendig dem Guten etwas entgegengesetzt sein müßte. Hierin liegt zwar ein echt alterthümlicher Gedanke; doch zeigt auch die unbestimmte Natur der Nothwendigkeit, wie dem Platon in seinen Versuchen, das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen zu verknüpfen, ein gewisses Unerklärbares übrig blieb. So viel ist gewiß, daß auf der einen Seite in der Ansicht dieses Philosophen die Neigung lag, alles wahre Sein auf die unveränderlichen Ideen zurückzuführen, weswegen ihm auch das Sinnliche mehr wie ein

*) L. l.

wesenloser Schatten, als wie ein Wirkliches erscheint, während er von der andern Seite auch den Standpunkt der Philosophie im Sinnlichen selbst niemals vergißt und so die Wirklichkeit des Sinnlichen als Voraussetzung seines Systems erscheint. In der Hinneigung zu beiden Seiten ist der gleichmäßige Sinn des platonischen Geistes zu suchen; beide miteinander auf eine wahrhafte Weise zu verknüpfen, war nicht dem Platon, nicht seiner Zeit gegeben. Er sah das Räthsel, nicht die Lösung; kann man sich also wohl darüber verwundern, daß er zu mancherlei unbestimmten Vorstellungen seine Zuflucht nahm, von welchen ihm selbst zuletzt keine genügen mochte?

Wie hoch man auch diese Mängel der platonischen Dialektik anschlagen möge, so wird man doch in ihr ein würdiges Bild des rein philosophischen Strebens erblicken. Dieses erscheint dem Platon als gegründet in der Liebe und in dem Verlangen nach den ewigen Ideen, von deren Anblick die sterbliche Seele sich nährt und in beständiger Erneuung der Unsterblichkeit theilhaftig wird. Von einem solchen Verlangen gespornt sucht die philosophische Seele so genau als möglich der Ideen, welche das ewige Wesen der Dinge sind, sich zu erinnern, und ihre Erinnerung wird erweckt durch die sinnlichen Erscheinungen, welche Aehnlichkeiten des wahren Seins und der Ideen sind und daher als Mittel dienen, zur Erkenntniß des wahren Seins zu gelangen. Aber so wie das Sinnliche dem Streben der vernünftigen Seele dient, Aehnlichkeiten des wahren Seins ihr in Erinnerung bringend, so muß es auch die Seele stören in der Verfolgung ihres Zwecks, indem es so wie Aehnliches, so auch den Ideen Unähnliches zur

Vorstellung bringt. Am meisten aber ist es der philoso-phischen Forschung entgegen, daß der beständige Fluß der sinnlichen Vorstellung ihr keine Stetigkeit erlaubt. So in einem beständigen Werden dahin fließend, kann auch immer nur bald dies, bald ein Anderes in den sinnlichen Dingen sein, nie aber die volle Vollkommenheit des Seien-den. Die sinnlichen Dinge verknüpfen in sich Seiendes und Nicht-Seiendes, und nicht das wahrhaft Maaßhal-tige und Genugsame stellt sich in ihnen dar, sondern nur das Verhältnißmäßige, welches größer und kleiner ist als das Maaß des wahrhaft Seienden. Hierauf blickt Pla-ton, wenn er in den Ideen des Andern und des verhält-nißmäßig Kleinen und Großen den sinnlichen Stoff der Veränderlichkeit begründet zu sehen glaubt. Aber das Werden ist nur für das Seiende; es ist nur ein Mittel, durch welches die Aehnlichkeit der Ideen an den sinnlichen Dingen hervorgebracht wird, und wenn wir es aus die-sem Gesichtspunkte zu betrachten haben, so erscheinen die Ideen als die Zwecke des sinnlichen Daseins und als der Maaßstab, nach welchem das Wahre in den sinnlichen Dingen gemessen werden soll. So wie nun eine Man-nigfaltigkeit der Zwecke gesetzt wird, so muß es auch einen letzten Zweck, ein Letztes in dem Reiche der Ideen geben, also eine höchste Idee. Dies ergiebt sich aus der Be-trachtung des Verhältnisses der Ideen untereinander; denn die eine Idee wird durch die andere erklärt, und so stei-gen wir in einer Reihe untergeordneter Ideen, nach rich-tigem Zusammenfassen derselben zur Einheit, empor zu höhern Ideen, bis wir zuletzt zu einer höchsten Idee ge-langen müssen, so wie wir auch in dem umgekehrten

Verfahren von der höchsten Idee durch richtige Eintheilung zur Mannigfaltigkeit niederer Ideen gelangen können. In dieser Unter- und Ueber-Ordnung der Ideen verlangt eine jede niedere ihre Erklärung durch die höhere, und jene erscheint nur als eine Voraussetzung, welche durch diese gerechtfertigt werden muß. Aber von solchen Voraussetzungen muß die Seele zuletzt zu einem Voraussetzungslosen kommen, zu einem in sich selbst Genugsamen, und dieses ist eben die Natur des Guten, welches alles wahre Sein erschöpfend nicht weiter begehrt, aber von Allem begehrt wird. Diese Idee des Guten oder Gottes ist so der Schlußstein aller Untersuchung der Vernunft. Sie umfaßt alles, was ist, ohne alle räumliche und zeitliche Verschiedenheit, so auch alle Wahrheit und alle Wissenschaft, alles Wesen und alle Vernunft, nicht Wesen oder Vernunft seiend, sondern über allen diesen stehend und alle in sich vereinend. Sie bewegt Alles, denn Alles strebt nach ihr, und so ist sie auch Herrscherin über das Werden, in welchem nichts Wahres ist, außer nur die Aehnlichkeit mit ihr. Doch ist auch in dem Werden aus irgend einer Nothwendigkeit gemischt mit dem Guten das Gegentheil desselben, das Böse. Wir nun, die wir im Werden leben, können die Einheit des Guten nicht vollkommen erkennen; denn uns erscheinen die Wahrheit und die Wissenschaft von ihr immer nur im Gegensatze gegeneinander, und unserer sterblichen Natur ist es nicht vergönnt, das Ewige rein für sich, sondern nur im Zeitlichen zu schauen. So ist denn Gott das Gute selbst; diese sinnliche Welt aber soll nur ein Abbild des Guten werden. Dahin aber haben wir in dieser Welt unsere Wis-

senschaft ausbildend zu streben, daß wir in der Mannigfaltigkeit der Ideen, so viel als möglich dieselben rein uns zur Erkenntniß bringend, die Einheit der Wahrheit und der Wissenschaft im Guten erblicken.

Wenn nun hierin die allgemeinen wissenschaftlichen Ergebnisse der platonischen Lehre enthalten sind, so konnte doch Platon nicht Alles, was einem philosophischen Manne zu erforschen zieme, darin für erschöpft halten. Wenn die sinnliche Welt, und wir in ihr, das Abbild des Guten werden soll und es Aufgabe des Philosophen ist, sich selbst in seinen sittlichen Beziehungen zu erkennen [1]), oder die menschliche Natur und ihr eigenthümliches Wesen und Thun zu erforschen [2]): so muß auch das philosophische Streben nicht allein darauf gerichtet sein, das Gute an sich, wie es in der sinnlichen Welt erblickt wird, zu erkennen, sondern auch so viel als möglich die Bedingungen zu erforschen, unter welchen das Gute in der Welt wird, und was der Mensch oder überhaupt die Vernunft in der Welt dazu thun kann, es werden zu lassen. Hierzu gehört also die Untersuchung der Mitursachen, der körperlichen Natur und ihrer Verhältnisse zur Seele und zur Vernunft, durch welche die Entwicklung des Guten hindurchgeht, so wie auch der besondern Zwecke und des allgemeinen Zweckes, auf welche das vernünftige Streben gerichtet ist; mit einem Worte, an die dialektischen Untersuchungen müssen sich auch die Physik und die Ethik anschließen.

1) Phaedr. p. 229. e.
2) Theaet. p. 174. b.

Viertes Capitel.

Die Physik des Platon.

Die Physik [1]) des Platon hat hauptsächlich zwei Anknüpfungspunkte in seiner Dialektik, theils in dem Begriffe des Werdens, theils in dem Begriffe des wahrhaft Seienden, welches zugleich das Genugsame und Gute und der wahre Zweck alles Werdens ist; denn das Physische erscheint ihm nur als Durchgangspunkt aus dem Nicht-Sein in das wahrhafte Sein.

An den Begriff des Werdens schließt sich seine allgemeine Ansicht von der Physik an. Die Natur im eigentlichen Sinne [2]) ist immer nur im Werden, das Körperliche ist ein Wandelbares, und so wie der Gegenstand ist, so muß auch das Denken sein, in welchem er aufgefaßt wird; daher ist die Erkenntniß der Natur nur eine wandelbare, keineswegs der vollkommenen Wissenschaft, welche das ewig Seiende, nicht Entstehende zu ihrem Gegenstande hat, zu vergleichen, sondern nur eine Meinung mit vernunftloser Empfindung [3]), eben so veränderlich im Ge-

1) Manche gute Bemerkungen, aber auch viel Ungenaues, finden sich in der Schrift: Platon's Lehren aus dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde, von Lichtenstädt. Leipz. 1816. 8.

2) *φύσις* wird sonst auch wohl für *οὐσία*, Wesen oder Begriff eines Dinges, gebraucht, z. B. Tim. p. 37. d.; Crat. p. 390. e

3) Tim. p. 27. d. *ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ*

danken, wie das Werden veränderlich im Sein. Man darf daher nach den Anforderungen des Platon selbst in der Lehre von der Natur keineswegs dieselbe Genauigkeit suchen, welche in der Dialektik zu erreichen ist, da nur diese letztere Wissenschaft mit den reinen Begriffen sich beschäftigt.

Wie diese Aeußerungen des Platon über den nicht rein wissenschaftlichen Charakter der Physik mit seiner Lehre überhaupt zusammenhangen, haben wir angegeben; aber man kann sich nicht leicht verhehlen, daß zu solchen und ähnlichen Aeußerungen auch wohl das Gefühl der Unsicherheit führte, welche in der noch jungen Physik der damaligen Griechen bei der Unzulänglichkeit der bisher gewonnenen Erfahrungen herrschen mußte [1]). Wenn wir nun nach dieser Ansicht in der platonischen Physik nicht dieselbe wissenschaftliche Genauigkeit zu erwarten haben, welche in seinen dialektischen Untersuchungen herrscht, so werden unsere Erwartungen von seiner Physik noch mehr heruntergestimmt, wenn wir bemerken, daß er auch nicht mit derselben Neigung den physischen Begriffen sich zugewendet hat, wie den ethischen. Dies spricht sich in einzelnen Aeußerungen aus [2]), noch mehr aber darin, daß wir fast

---

λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Ib. p. 29. d. ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν. Ib. p. 37. b. Phileb. p. 59. a sq.

1) Vergl. Tim. p. 72. d.

2) So sollen die physischen Untersuchungen über Einzelnes nur zur Erholung von den Untersuchungen über das ewige Sein dienen. Tim. p. 59. c.

nur im Timäos eine ausführliche und ins Einzelne eingehende Entwicklung physischer Lehren finden, während ethische Untersuchungen besonderer Art fast durch alle seine Gespräche hindurchgehen. Daher ist es denn auch wohl geschehen, daß in diesem Theile der Philosophie Platon von der Vorstellungsweise vorsokratischer Philosophen abhängiger ist, als in den übrigen. Seine Physik legt er einem Pythagoreer in den Mund, und so pythagorisirt er auch im Timäos mehr, als in allen seinen übrigen Gesprächen. Dabei ist es oft schwer zu erkennen, was nur der Form der Darstellung angehört und was Platon als ein Ergebniß wahrscheinlicher Forschung gelten lassen wollte.

Das Werden nun, welches nothwendiger Begleiter der Natur ist, hat seinen Grund in dem durchaus Unbestimmten, welches die Spätern mit dem Namen der Materie bezeichnet haben. Die Materie ist eine Voraussetzung der Physik, welche in der Dialektik ihren Grund hat, wie früher gezeigt worden ist; sie dient zur Bezeichnung dessen, was im Werden bestimmte Ideen annimmt. Daher wird sie als das Behältniß und gleichsam die Amme oder auch die Mutter alles Werdens geschildert [1]), während Gott oder die Gesammtheit der Ideen als der Vater und Bildner des Weltalls erscheint [2]). Sie wird auch mit dem Raum als Eins gesetzt, welcher Sitz gewährt allen Dingen, die ein Werden haben [3]), wodurch ausgedrückt wird, wie dem Platon das Werden überhaupt an das

1) Tim. p. 49. d. *πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην.*

2) Tim. p. 28. a.; 50. d.; Phileb. p. 27. b.

3) Tim. p. 52. a.

Körperliche sich knüpft [1]), denn nur dieses ist im Raume. Daher hat denn auch dieser Grund der Natur durchaus keine Gestalt, keine Idee, sondern erst in dem Erzeugnisse der weltbildenden Kraft und der Alles aufnehmenden Natur, in dem Sohne des Vaters und der Mutter, ist Gestaltung und bestimmter Begriff [2]). Diesen bestimmten Aeußerungen folgend müssen wir auch, wie schon früher erwähnt, die Materie als etwas durchaus keiner ursprünglichen Anlage zur bestimmten Form und Gestaltung Theilhaftiges voraussetzen, und wenn es zuweilen aussieht, als wenn ihr Platon eine ihr eigene ungeordnete Bewegung zuschreiben wollte, so haben wir auch dies nur als eine bildliche Vorstellungsweise anzusehen, welche deswegen zugelassen wird, um den Gegensatz zwischen dem geordneten Sein der Ideen und der ideenlosen Nothwendigkeit des Werdens noch stärker hervorzuheben.

Das Sein der Ideen dagegen erscheint als das, was den natürlichen Erscheinungen ihre wahrhafte Bedeutung gewährt, als das Gute, dessentwegen Alles ist und von welchem die Gestaltung der Dinge abgeleitet werden muß,

---

1) Tim. p. 31. b. *σωματοειδὲς — — δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.*

2) Tim. p. 50. c. *ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοίουμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαί τε, ὡς οὐκ ἂν ἄλλως ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας τοῦτ' αὐτό, ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται, γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.*

so daß die Materie als durchaus leidend gegen dieses zweite Princip der natürlichen Dinge sich verhält und nur deswegen vorhanden ist, weil wir ohne sie das göttliche Sein der Ideen und des Guten nicht denken oder erfassen oder seiner theilhaftig werden könnten *). Daher ist die Materie nur die Bedingung des natürlichen Seins, eine nothwendige Bedingung, welche daher auch das Natürliche als ein Nothwendiges erscheinen läßt; die von dem Guten aber empfangene Gestaltung muß als das angesehen werden, was unter dieser Bedingung wird und in der Natur wirklich sein Dasein hat. Man sieht, wie nach dieser Anlage die platonische Physik durchaus nur die Zwecke der verschiedenen Gestaltungen in der Natur verfolgen konnte, alles aber, was nicht auf bestimmte Zwecke zurückgeführt werden mochte, vernachlässigen mußte. Die Naturerklärung des Platon ist daher ganz teleologisch. Er erklärt, jeder, welcher Vernunft und Wissenschaft liebe, müsse die Ursachen, welche aus der vernünftigen Natur stammen, als die ersten verfolgen, die Ursachen aber, welche von andern bewegten und anderes nach Nothwendigkeit wieder bewegenden Dingen herstammen, die mechanischen Ursachen, nur für zweite, abgeleitete Ursachen ansehen, indem jene mit Vernunft Schönes und Gutes bilden, diese aber

*) Tim. p. 68. e. *διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζομένους ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν, οὐδ' ἄλλως μετασχεῖν.* Cf. Phileb. p. 28. c sq.

der Vernunft beraubt das Ungeordnete, wie es sich trifft, bewirken [1]).

Indem nun Platon darauf ausgeht, in der Physik eine so viel als möglich vollständige Vorstellung von der Entstehung und Zusammensetzung der sinnlichen Welt zu geben, wendet er sich zuerst zu der Frage, ob die Welt von Ewigkeit gewesen sei oder einen Anfang des Werdens gehabt habe. Sie ist geworden, denn sie ist sichtbar und fühlbar und hat einen Körper; alles dergleichen aber ist wahrnehmbar, und das Wahrnehmbare ist nicht ewig, sondern geworden [2]). Das aber, was geworden ist, muß nothwendig durch irgend eine Ursache geworden sein [3]), es muß also auch die Welt eine Ursache haben. Indem nun Platon die Vorstellungsweise verwirft, welche aus einer selbständigen und ohne Gedanken wirksamen Natur die Entstehung der Dinge ableitet, dagegen von einer vernünftigen und mit Wissenschaft wirksamen Ursache alles hervorbringen läßt [4]), denkt er sich einen Bildner und Vater des All, welcher mit Vernunft alle Werke in der Natur vollbringt. Die Wirksamkeit einer solchen Ursache geht nothwendig

---

1) Tim. p. 46. d. *τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν. ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας — — λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δ' ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.* Ib. p. 68. d sq.; Phaed. p. 97. b sq.

2) Tim. p. 28. b.

3) Tim. p. 28. a. *πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.*

4) Soph. p. 265. c.

von einer Idee aus, welche als Vorbild dient für das, was werden soll. Zwei Arten der Vorbilder aber können gedacht werden, ein ewiges und immerdar sich gleich verhaltendes und ein gewordenes und sterbliches [1]); aber nicht nach dem letztern bildete Gott die Welt, denn die Welt ist das schönste der Werke und Gott die beste der Ursachen [2]), welche keinen Neid kennend alles so viel als möglich sich ähnlich zu machen sich bestreben mußte. Daher ist diese Welt ein Bild geworden nach der Aehnlichkeit des Besten aus der Unordnung der Bewegung zur Ordnung geführt, weil Ordnung besser ist, als Unordnung [3]).

Damit nun die Welt gut werde und ihrem Urheber ähnlich, überdachte Gott, daß kein sichtbares unvernünftiges

---

1) Das *γενητὸν* oder *γεγονὸς παράδειγμα* (Tim. p. 28. b. e.) erhält seine Erklärung Tim. p. 69. c., wo das *ζῶον ἀγήτον* und *εἶδος ψυχῆς ἀγητόν*, welche nicht von Gott sondern von den gewordenen Göttern ihre Bildung erhalten, seine Stelle vertreten. Man vergl. auch Theaet. p. 176. e.

2) Tim. p. 29. a. *εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεψεν· εἰ δέ, ὃ μηδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς τὸ γεγονός.*

3) L. l. *τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. — — λέγωμεν δὴ, δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

Ding, wenn man das Ganze berücksichtigt, schöner sein werde, als ein anderes, welches Vernunft hat, daß aber auch Vernunft ohne Seele keinem zu Theil werden könne, und deswegen machte er das Ganze, Vernunft in die Seele und Seele in den Körper legend [1]), denn auch des Körpers mußte das, was geworden ist, theilhaftig sein [2]). So muß man denn nach wahrscheinlicher Rede sagen, daß diese Welt ein beseeltes, vernunftbegabtes, lebendiges Wesen geworden sei durch Gottes Vorsicht [3]). Die Seele wird in dieser Verbindung als das Mittlere angesehen, welches die ewige und untheilbare Natur der Vernunft mit der veränderlichen und theilbaren Natur des Körperlichen verknüpft, indem die schwer zu vermischende Natur des Andern mit Gewalt von Gott dem Gleichen gefügt wird [4]). Man hat hierin nichts Anderes zu erblicken,

---

1) Tim. p. 30. a. *λογισάμενος οὖν εὗρισκεν, ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτ' ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ· διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.*

2) Tim. p. 31. b. *σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.*

3) Tim. p. 30. b.

4) Tim. p. 34. e. *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα ξυνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττον βίᾳ.* Der Zusammenhang mit dem Vorigen und Fol-

als die Vorstellung des Platon, daß die göttliche Vernunft in der werdenden Welt sich auch nur als eine werdende Vernunft, welche also auch nothwendig am Körper Theil hat, zeigen könne. Die Seele ist im platonischen Sinne nichts als die werdende Vernunft und daher in einer natürlichen Verbindung zugleich mit der Vernunft und mit der Materie, der Bedingung des Werdens.

Nachdem Platon so die Lehre aufgestellt hat, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei, fügt er einige verneinende Bestimmungen hinzu, damit nicht der Welt die Unvollkommenheit anderer lebendiger Wesen beigelegt werde. Die Welt, nach dem Bilde des Vollkommenen gemacht, sollte so vollkommen sein, als es in der Materie möglich war; ihr sollte deswegen auch in der Materie nichts mangeln. Daher ist nur eine Welt geworden. Platon behandelt die Meinung, daß es unendliche Welten gebe, sehr verächtlich: nur der könne sie hegen, welcher unkundig sei dessen, worin man erfahren sein sollte, offenbar dabei auf die Lehre zurückblickend, daß jede Art des Unendlichen die Erkenntniß fliehe; mehr der Untersuchung werth scheint es ihm, ob man eine bestimmte Zahl von Welten anzunehmen habe*). Aber nur eine Welt ist; denn sie sollte einem Vorbilde ähnlich gebildet werden, welches alle Vorbilder lebendiger Wesen umfaßt und nicht mit einem

---

genden zeigt, daß hier von der Seele oder dem sinnlichen Wesen die Rede ist, nicht von dem Mathematischen, an welches Einige hierbei gedacht haben.

*) Tim. p. 55. c. Die Zahl 5 wird zum Beispiele genommen wegen der vier Elemente, welche zusammen die fünfte Figur der Welt bilden.

Andern ein Zweites sein kann, weil sonst die Idee, welche beide umfaßt, das wahre Vorbild sein würde[1]). Hierbei blickt Platon ohne Zweifel auf die Art, wie die niedrigsten Begriffe in einem höchsten Begriffe umfaßt sein müssen, und daß nur dem höchsten Begriffe, welcher alle übrigen Begriffe in sich umfaßt, die Welt gleichen könne, einer Einheit eine Einheit, liegt schon in der Lehre, daß die Welt das Bild des Guten sei. Nicht weniger verknüpft sich aber auch dem Platon hiermit die Meinung, daß die Welt als ein Werk Gottes ein Vollständiges sein müsse, keiner Krankheit und keinem Alter unterworfen, welches aber nur stattfinden könne, wenn keine andere materielle Kraft außer ihr irgend eine lösende Gewalt auf sie ausüben könnte[2]). Dadurch ist diese Welt unauflösbar geworden, außer nur für den, welcher sie zusammenband, welcher sie aber auch nicht lösen wird, weil schön Verbundenes zu lösen nur dem Schlechten geziemt[3]).

Ist nun die Welt eine solche Einheit, welche nichts Körperliches außer sich hat, so kann sie natürlich auch solche Werkzeuge nicht haben, wie die einzelnen lebendigen Wesen, theils zum Wahrnehmen des Aeußern, theils zur Wirksamkeit auf das Aeußere oder zum Aufnehmen der Nahrung und zur Absonderung; sondern kunstvoll wurde sie so gebildet, daß sie alles Leiden und Thun in sich und

---

1) Tim. p. 31. a.

2) Tim. p. 33. a.

3) Tim. p. 32. c. *ἄλυτον ὑπὸ τῶν ἄλλων, πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνδήσαντος.* Ib. p. 38. b.; p. 41. a. *τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ.*

aus sich hätte [1]). Um alle lebendige Wesen in sich enthalten zu können, kam es der Welt auch zu, alle mögliche Figuren in sich zu haben, und deswegen ist sie kugelartig gebildet worden, nach der vollkommensten und gleichmäßigsten Gestalt, überall glatt [2]), was die geschlossene Einheit der Welt bezeichnen soll. Weil die Welt eine Kugel, ist auch kein Oben und Unten in ihr von Natur. Aber auch Bewegung mußte die Welt erhalten als ein lebendiges Wesen und der körperlichen Masse theilhaftig. Ihr wurde daher die vollkommenste Bewegung zu Theil, eine Bewegung ohne Irrung, die Kreisbewegung, welche auf gleichmäßige Weise in demselben und in ihr selbst sie herumführt, durch sie selbst geschehend, gleich der Bewegung der Vernunft, welche auch durch die Vernunft selbst vollbracht wird und in ihr und in sich selbst zurückkehrend geschieht [3]).

Indem nun Platon die Welt aus Seele und Körper zusammengesetzt sich dachte und von der körperlichen Natur die Veränderungen in der Seele herleitete, unterließ er

---

1) Tim. p. 33. c sq. *πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν.*

2) Tim. p. 33. b. Bei den Figuren ist an die regelmäßigen Körper zu denken; die Kugel, welche nach den Pythagoreern dem Dodekaeder gleich gesetzt wird, enthält in sich alle übrigen regelmäßigen Körper.

3) Tim. p. 34. a. *κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν. διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ περιαγαγὼν αὐτό, ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον. τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπειργάσατο ἐκείνων.* Ib. p. 38. e. *τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ ἀρίστη κίνησις, μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ τοῦ παντὸς κινήσει ξυγγενής.* De leg. X. p. 897. c sq.

nicht sorgfältig zu erinnern, daß doch nur der Körper der Seele wegen sei und daher diese als der Grund des Körpers gedacht werden müsse, denn in der Seele liege der Ursprung der Bewegung, da kein unbeseelter Körper sich bewegen könne [1]). Weil nun aber der Anfang früher sei als das, was von ihm anfange, so sei auch die Seele früher als der Körper. Gott ließ nicht zu, daß von dem Jüngern das Aeltere beherrscht werde, und da die Seele den Körper beherrschen soll, so mußte auch die Seele älter sein als der Körper [2]). Für den nachdenkenden Leser ist es nicht nöthig auseinanderzusetzen, wie in diesen und in ähnlichen Lehren das zu sondern ist, was nur der erzählenden Darstellung angehört und was den wahren Gehalt der Gedanken bildet. Die Erzählung von der Weltbildung stellt das als eine Folge nacheinander verlaufender Entstehungen dar, was als Zusammenhang des Grundes und des Begründeten gedacht werden soll. Die Weltseele als der Grund aller körperlichen Gestalten in der Welt wird nun ferner, damit sie die Herrschaft überall in der Welt führe, auch über alles verbreitet. Daher erscheint auch alles Körperliche als ihr Organ, und selbst den elementarischen Körpern wird in dieser Rücksicht Empfindung beigelegt [3]). Ungeachtet dieser Verbreitung der Seele durch die ganze Welt wird ihr doch, um ihre Einheit zu bezeichnen, in der Mitte der Welt ihr Sitz angewiesen, von wo aus ihre Wirksamkeit bis zum äußersten Himmel sich

1) Phaedr. p. 245. c.

2) Tim. p. 34. b.; de leg. X. p. 896. d.

3) Tim. p. 61. c.

erſtreckt; dieſen breitete ſie ſelbſt um ſich aus, ihn wie ihren Körper ſich umhüllend, und ſo in ſich ſelbſt ſich wendend begann ſie einen göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens für die ganze Zeit [1]). Dieſe allgemeine Seele der Welt wird denn auch als die Quelle aller einzelnen Seelen betrachtet; aus ihr ſind die einzelnen Seelen und aus ihr werden ſie ernährt [2]). Man erkennt hierin die Richtung, welche durch die ganze Philoſophie des Platon hindurchgeht, aus dem Allgemeinen das Einzelne abzuleiten. In derſelben Richtung erzeugt ſich dann auch der Gedanke, daß der Weltkörper, welcher der Weltſeele entgegengeſetzt iſt, eben ſo der Grund des Entſtehens und der Grund der Ernährung aller einzelnen Körper iſt [3]), wie die Weltſeele der Grund aller einzelnen Seelen.

Eine nähere Beſtimmung des Körperlichen in der Welt war nur in der Art möglich, daß die Formen nachgewieſen wurden, durch welche das Werden im Raum hindurchgehen muß, denn eine bleibende Beſtimmung dem Körperlichen beizulegen, würde gegen die Vorausſetzung geweſen ſein, daß in der körperlichen Natur die beſtändige Veränderung liege. Die Formen, durch welche die Veränderung des Räumlichen hindurchgeht, ſind die vier Elemente, welche von Platon nur als gewiſſe Zuſtände der allgemei-

1) Tim. p. 34. b. *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε.* Ib. p. 36. e. *ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανόν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα αὐτή τε ἐν αὐτῇ στρεφομένη θείαν ἀρχὴν ἦρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον.*

2) Phileb. p. 30. a.

3) Phileb. p. 29. a sq.

nen körperlichen Natur gedacht werden konnten und von welchen er daher auch lehrt, daß ein Element sich in alle übrige verwandeln könne*). Wir finden zwei verschiedene Arten, wie Platon über die Natur der vier Elemente sich ausspricht; die eine bezieht sich auf die geometrische Figur der Körper, die andere auf die sinnlichen Beschaffenheiten, in welchen uns die Elemente erscheinen. Es ist aber nicht schwer zu begreifen, daß die erste Erklärung die Sache aus dem höhern Standpunkte der allgemeinsten Betrachtung des Körperlichen nimmt, die andere dagegen nur den untergeordneten Standpunkt berücksichtigt von dem Verhältnisse aus, welches die wahrnehmbaren Dinge zu der Wahrnehmung der einzelnen lebendigen Wesen haben. Daher werden auch die sinnlichen Empfindungen, welche die Elemente in uns erregen, wieder auf die körperlichen Figuren derselben zurückgeführt. Im Allgemeinen, da Platon die unbestimmte Grundlage des Körperlichen als den Raum betrachtete, konnte er die bestimmten Formen des Körperlichen nur als räumliche Figuren ansehen. Die Ableitung pythagorisirt, wie so vieles im Timäos, weswegen wir auch keineswegs diese Vorstellungsweise für eine feste Ueberzeugung des Platon ausgeben wollen. Sie schließt sich an den allgemeinen Satz an, daß Uebereinstimmung und Regelmäßigkeit auch in den körperlichen Verhältnissen besser sei, als das Gegentheil, und so werden die fünf regelmäßigen Körper der Bestimmung der elementarischen Formen zum Grunde gelegt, indem die Pyramide dem Feuer, der Kubus der Erde, das Oktaeder der Luft, und das Iko-

*) Tim. p. 49. a sq.

saeder dem Wasser entsprechen sollte, während das Dodekaeder der Kugel gleichgesetzt und der Gestalt der alle Elemente umfassenden Welt vorbehalten wird *). Wie diese regelmäßigen körperlichen Figuren aus Dreiecken sich bilden sollen und mit Zahlenbestimmungen zusammenhängen, glauben wir um so eher mit Stillschweigen übergehen zu dürfen, als doch in diesen Lehren niemand, welcher philosophische Erkenntniß von willkürlichen Annahmen zu unterscheiden weiß, große Weisheit zu finden hoffen wird. Der andere Beweis, welchen Platon für die Nothwendigkeit der vier Elemente in der Welt führen zu müssen glaubt, beruht auf dem Verhältnisse der körperlichen Natur zur sinnlichen Wahrnehmung, welche die einzelnen lebendigen Wesen von ihr haben sollen, verknüpft sich aber außerdem doch auch mit mathematischen Begriffen. Das Körperliche, lehrt er, mußte sichtbar und fühlbar sein; ohne Feuer aber würde nichts sichtbar und ohne Starres nichts fühlbar und starr würde nichts ohne Erde sein. So mußte denn Gott die Welt aus Feuer und Erde zusammensetzen. Zweies jedoch allein kann nicht schön verbunden sein; es muß daher ein mittleres Band zwischen dem Einen und dem Andern gesetzt werden, welches sich zu dem einen Ende verhält wie das andere zu ihm. Nun wäre ein solches Mittleres genug gewesen, wenn nicht der Körper außer der Fläche auch Tiefe hätte haben sollen. Der Körper aber wird immer nur durch zwei Mitten verbunden, damit nämlich die vier untereinander verbundenen Flächen des Körpers herauskommen. Deswegen mußten also zwei

*) Tim. p. 53. c sqq.

andere Elemente, Waſſer und Luft, in die Mitte zwiſchen Feuer und Erde geſtellt werden [1]). Es iſt merkwürdig, daß hier Platon, ſo wie er die Erde mit dem Gefühl und das Feuer mit dem Geſicht, ſo nicht auch die Luft mit dem Gehör und das Waſſer mit dem Geſchmack in Vergleichung gebracht hat; aber es mochte ihn daran verhindern, daß bei dieſer Vergleichung der vier Elemente mit den Sinnen doch der fünfte Sinn leer ausgehen mußte. Aber er hat auch dies nachgeholt und die Geruchsempfindungen auf den Uebergang aus dem Waſſer in die Luft oder aus der Luft in das Waſſer zurückgebracht [2]).

Aus dieſen Elementen iſt nun der Körper der Welt zuſammengeſetzt. Die einzelnen Figuren der Elemente ſind ſehr klein, ſo daß ſie nicht geſehen werden können und erſt in ihrer gleichartigen Verbindung ſichtbar hervortreten [3]). Solche gleichartige Verbindungen entſtehen daraus natürlich, daß die gleichen Geſtaltungen durch die Bewegung der Materie einen beſtimmten Ort erhalten haben, in welchem ſie ſich ſammeln, indem das Aehnliche zu dem Aehnlichen ausweicht [4]). Unter den verſchiedenen Körperchen iſt aber eine ſolche Verbindung, daß die gleichartigen Figuren der Elemente nicht, ſondern nur die ungleichartigen durch Wechſelwirkung ſich umwandeln und dadurch Bewegung hervorbringen [5]). Weil jedoch die gleichartigen Elemente in ihre eigenthümlichen Orte von Natur zuſam-

1) Tim. p. 31. b sq.
2) Tim. p. 66. d.
3) Tim. p. 56. b.
4) Tim. p. 57. c.
5) Tim. p. 57. e.

mengehen, so würde die Bewegung bald aufhören, wenn nicht die Umkreisung des All alle Elemente zusammenpreßte und so jeden leeren Ort vermeidend die kleinern Gestalten des Feuers und der Luft in die Zwischenräume der größeren Figuren einzwängte [1]). Daraus nämlich erklärt sich die Vermischung der Elemente untereinander und ihre Verwandlung durcheinander. Wir glauben nicht nöthig zu haben, in das Einzelne der Erklärungen einzugehen, welche Platon von den verschiedenen Arten eines jeden Elements giebt; es genügt im Allgemeinen zu wissen, daß er diese Abänderungen der reinen Elemente aus den Einwirkungen und Vermischungen der Elemente ableitet, ohne eine Genauigkeit der Erklärung dabei zu bezwecken [2]).

So ist also die Gestaltung der ganzen Welt in der Verbindung des Weltkörpers mit der Weltseele. Aber diese Einheit des Ganzen sollte sich auch über eine Mannigfaltigkeit lebendiger Wesen vertheilen. Daher läßt Platon die ganze Mischung des Lebendigen von dem Vater des All nach Verhältnissen der harmonischen Zahlen in der Octave in sieben Theile abtheilen [3]). Er meint hiermit

---

1) Tim. p. 58. a. *πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δὲ ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς, οὐκ εἰπομεν. ὧδε οὖν πάλιν ἐροῦμεν. ἡ γὰρ παντὸς περιοδος ἐπειδὴ ξυμπεριέλαβε τὰ γένη, — σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι.* Aus dem Nichtvorhandensein des Leeren zieht Platon den Schluß, daß jede bewirkte Bewegung gleichsam im Kreise wieder in sich zurückgehe, und erklärt hieraus auch die scheinbare Anziehungskraft der Körper, wie des Magnets und des Bernsteins, fast nach Art der carteſianischen Wirbel. Hierin ist seine Naturerklärung ganz mechanisch. Ib. p. 79. a sq.; p. 80. c.

2) Tim. p. 58. c sqq.

3) Tim. p. 35. b sq.

die sieben Planeten, welche die Alten kannten, geordnet nach einer pythagorisirenden Vorstellungsweise, welche von Platon nur in einigen Punkten anders als bei den Pythagoreern gewendet ist. Das Wesentliche dabei ist dieses, daß Platon die bestimmte Ordnung der Dinge nach Zahlen und Figur, mit einem Worte die äußere Regelmäßigkeit der Erscheinungen, in welcher auch die Schönheit, das glänzendste der Urbilder, gegründet ist, für einen der wichtigsten Züge dessen, was von der Vernunft gebildet ist, ansprach, auch nicht weniger darauf drang, daß Gesundheit und Stärke den lebendigen Körpern und jederlei Festigkeit allen Werken nur aus Ordnung und harmonischer Zusammensetzung entstehe [1]).

Daher werden wir auch in dieser Darstellungsart nichts wesentlich Verschiedenes zu erkennen haben von dem, was in einer andern Ableitung derselben Weltordnung ausgedrückt werden soll. Gott, der hervorbringende Vater, auf das ewige lebendige Wesen, das Vorbild der Welt blickend, gedachte die Welt diesem Vorbilde so ähnlich als möglich zu machen. Da er nun aber doch das Gewordene nicht zu einem Ewigen machen konnte, so legte er wenigstens in die Welt ein bewegtes Bild der Ewigkeit, welches wir die Zeit nennen. Hier versteht aber Platon unter der Zeit nicht bloß den Verlauf aufeinander folgender Zustände, wie derselbe schon in dem Begriffe des Lebens liegt [2]), sondern den geordneten und regelmäßigen Verlauf derselben nach einem bestimmten Maaße des Tages und der Nacht, der

1) Gorg. p. 503. d sqq.

2) Tim. p. 36. e.

Monde und der Jahre. Eine solche geordnete und maaßhaltige Zeit aber ist nur durch die regelmäßigen Bewegungen des Himmels, und deswegen wurden die Sonne und der Mond und die fünf übrigen Gestirne, welche den Namen der Planeten führen, zur Bestimmung und zur Wache der Zahlen der Zeit [1]).

Aus diesen Ableitungen ergiebt sich uns die Ordnung der größern Kräfte in der Natur und ihrer gleichmäßigen Bewegungen. Die Beschreibung dieser allgemeinsten weltlichen Verhältnisse ist beim Platon mehr angedeutet, als ausgeführt, so daß man wohl sieht, daß er in diesen Bestimmungen nicht eine besondere Stärke seiner physischen Lehre sucht. Er setzt eine doppelte Kreisbewegung der Weltkörper, von welchen die eine den äußern Kreis der Welt bildet, nach den Vorstellungen der Alten die Sphäre der Fixsterne, die andere den innern Kreis, die sieben Planeten umfassend. Dem äußern Kreise gab er die Bewegung der Natur des Selbigen, dem innern die Bewegung des Andern; jener bewegt sich von der Linken zur Rechten, worin auch eine größere Vollkommenheit liegt, dieser von der Rechten zur Linken, wobei Gott auch noch Eintheilungen der Kreise und der Gestirne setzend ähnliche und unähnliche Bewegungen hervorbrachte [2]). Die Bewegung des Selbigen nämlich ist die, welche der ganzen Welt zukommt, indem diese um ihren eigenen Mittel-

---

1) Tim. p. 37. c sq. *ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος, καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.*

2) Tim. p. 36. c sq.

punkt sich drehend immer in einem und demselben Orte geschieht [1]), nach dem Bilde der wahrhaften Vernunft; die Bewegung des Andern dagegen, der Materie, scheint Platon als die geradlinige Bewegung nach vorn sich gedacht zu haben, indem er auch den Fixsternen, als den einzelnen Wesen in der Fixsternsphäre, eine doppelte Bewegung beilegt, die eine die Bewegung des Selbigen, nach welcher sie um einen Mittelpunkt sich drehen, in dem Selbigen und über das Selbige immer das Selbige für sich selbst überdenkend, die andere die Bewegung nach vorn, welche jedoch um den Mittelpunkt der Welt sich krümmt, indem sie beherrscht wird von der gleichmäßigen Bewegung des Selbigen oder der ganzen Welt [2]). Das, was den Fixsternen von der Bewegung des Andern geschieht, ereignet sich nun auch gewiß den Planeten von der Bewegung des Selbigen. Wenn ihnen auch nur die Bewegung des Andern zugeschrieben wird, so werden sie doch auch von der Bewegung des All beherrscht und drehen sich im Kreise, wenn auch einer weniger gleichmäßigen Bewegung theilhaftig, weil sie als Einheit gedacht in verschiedenen Kreisen sich wenden. In allen diesen Bewegungen der Weltkörper drückt sich der Gedanke aus, daß die großen Massen der Welt von dem allgemeinen Leben der Welt geordnet und beherrscht werden. Deswegen sind auch alle diese lebendigen Wesen viel vollkom-

1) De leg. X. p. 893. c.

2) Tim. p. 40. a. *κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ.*

mener, als andere, welche nur eine unregelmäßige Bewegung haben. Sie werden vom Platon göttliche Wesen und ein himmlisches Geschlecht der Götter oder, um sie von dem ewigen Gott zu unterscheiden, sichtbare und gewordene Götter genannt[1]; ihre Körper läßt er meistentheils aus Feuer sich bilden, damit sie so glänzend und schön als möglich zu schauen, und runde Gestalt legt er ihnen bei, der Gestalt des All vergleichbar[2]. Da sie auf solche Weise schön zusammengefügt und von Gott selbst gebildet sind, haben sie auch Unsterblichkeit zwar nicht schlechthin empfangen, doch werden sie nicht aufgelöst werden, noch Theil am Tode haben, so daß sie unsterbliche Wesen genannt zu werden verdienen[3].

Zu diesen Gestirnen hat nun die Erde eine etwas zweifelhafte Stellung erhalten. Sie wird der erste und älteste Körper innerhalb des Fixsternhimmels genannt, ihre Stelle wird ihr angewiesen in der Mitte der Welt, wo sie um den Pol oder vielmehr um die Axe der Welt gelagert ist und festgehalten wird von ihrem eigenen Gleichgewichte und von der Gleichheit der Welt um sie her; sie wird auch die Wache und der Werkmeister der Nacht und des Tages genannt[4], aber zweifelhaft sind die Aus-

---

1) *θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί.* Tim. p. 39. e.; p. 40. c. Cf. ib. p. 41. a.; de leg. XI. p. 930. e.

2) Tim. p. 40. a.

3) Tim. p. 41. a.

4) Tim. p. 40. b. *γῆν δὲ τρόφον ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι.* Phaed. p. 108. e. Eine

drücke darüber, ob die Erde in der Mitte ruhe, oder sich um die Axe der Welt drehe [1]), der Bewegung des All gehorsam; auch sagt Platon nichts darüber, ob die Erde wie die Planeten und Fixsterne als ein beseeltes Wesen und als ein gewordener Gott betrachtet werden soll, wie es doch fast scheint nach der Stellung, welche er ihr in seiner Rede unter den übrigen gewordenen Göttern anweist [2]), und welche die Erde selbst in der Mitte der Welt einnimmt, einem geehrten Platze, ja nach dem Vorrange, welchen sie der Zeit ihrer Geburt nach vor den Planeten haben soll [3]).

---

bemerkenswerthe Ueberlieferung findet sich Plut. Plat. qu. VIII, 1. *Θεόφραστος δὲ καὶ προϊστορεῖ, τῷ Πλάτωνι πρεσβυτέρῳ γενομένῳ μεταμελεῖν, ὡς οὐ προσήκουσαν ἀποδίδοντι τῇ γῇ τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός.*

1) Schon bei den Alten herrschen über diesen Punkt der platonischen Lehre verschiedene Meinungen; neuerlich hat man sich gewöhnlich dafür entschieden, daß die Erde ruhe. S. Böckh de Platonico systemate coelestium globorum. Der Grund, welchen Böckh p. IX sq. für entscheidend hält, schließt doch nicht ganz alle Bewegung der Erde aus, obwohl die tägliche Axendrehung derselben.

2) Auf die mythologischen Vorstellungen, in welchen Himmel und Erde als Vater und Mutter der übrigen Dämonen geschildert werden, läßt sich nichts bauen, da dies offenbar nur ein Beiwerk der physischen Lehren ist. Tim. p. 40. e.

3) Man könnte dagegen sagen, daß der Aufenthalt der Seelen auf den Gestirnen für ein besseres Loos gehalten wird, als der Zustand der Menschen auf der Erde, und daß die Erde nicht die glänzende Gestalt hat wie die Gestirne; aber freilich wird auch unser Leben auf der Erde nur als ein Leben in den unreinen Höhlungen der Erde angesehen, nicht auf der glänzenden Oberfläche der Erde, wohin die kommen sollen, welche heilig gelebt haben. Phaed. p. 109. a.; p. 114. b.

Doch alle diese Schilderungen des Platon tragen einen mythischen Charakter an sich. In diesem Sinne müssen wir auch das auffassen, was von der Bildung der sterblichen Geschlechter lebendiger Wesen von ihm erzählt wird. Nachdem unsterbliche Götter geboren waren, mußten auch noch sterbliche Wesen werden und zwar von dreierlei Art, auf der Erde, im Wasser und in der Luft lebende, so wie die gewordenen Götter selbst meistens aus Feuer gebildete Körper haben. Es herrscht also hier eine Eintheilung der lebendigen Wesen nach den vier Elementen. Der Grund, weswegen auch die drei Arten der sterblichen Thiere werden mußten, ist, daß vier Geschlechter der lebendigen Wesen in der Idee des lebendigen Wesens überhaupt liegen und die Welt unvollkommen sein würde, wenn nicht alle Geschlechter lebendiger Wesen in ihr sein sollten [1]). Es wird ferner erzählt, daß der oberste Gott die sterblichen Wesen nicht selbst bilden konnte, denn sonst würden sie den Göttern gleich gekommen und unsterblich geworden sein, daß er daher ihre Bildung den gewordenen Göttern übergab und nur so viel in diese Gestaltungen selbst legte, als an ihnen unsterblich sein sollte [2]). Gleiche Zahl von

---

1) Tim. p. 39. e.; p. 41. b.; p. 92. c.

2) Tim. p. 41. c. Gott spricht zu den gewordenen Göttern: *δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἐσάζοιτ' ἄν. ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ, τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἑθελόντων ἕπεσθαι σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω.*

sterblichen Wesen wurde aber den Gestirnen zugetheilt[1]), und allen Geschlechtern derselben wurde eine gleiche erste Geburt, damit keins derselben zu kurz käme; zum männlichen Menschen nämlich wurden zuerst alle sterbliche Wesen gebildet[2]), und erst in der Verwandlung der Zeiten, welche die Götter vorher wußten[3]), wurden aus dieser Form des sterblichen Wesens der weibliche Mensch und die übrigen Arten der Thiere auf Erden, die Vögel in der Luft und die Fische im Wasser. Man erkennt in dieser Lehre, wie dem Platon der männliche Mensch das Maaß und die Form ist aller lebendigen Wesen, welche Geburt und Tod haben; er ist die vollkommenste Form der sterblichen Wesen, in ihm der Same zu allen diesen, und damit die Welt aus der bildenden Hand der Götter so vollkommen als möglich hervorgehe, mußte in seiner Gestalt alles Sterbliche zuerst entstehen, indem auf solche Weise auch niemand der Götter gerechte Vertheilung, welche Allen gleiches Maaß des Daseins gewähren muß, anzuklagen Grund haben möge.

In verschiedenen Formen ist diese Meinung nicht selten hervorgetreten, daß die ursprüngliche verschiedene Vertheilung der Gaben, sei es unter den Menschen, sei es

---

1) Tim. p. 41. d.

2) Tim. p. 41. e. *ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*), *δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὸς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἕκαστα ὄργανα χρόνου φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ.*

3) Tim. p. 76. d

unter Geschöpfen verschiedener Art, da sie ohne Verdienst oder Schuld des Empfangenden nothwendig geschehen müsse, eine Ungerechtigkeit des Vergebers voraussetze. Es hängt diese Meinung mit der Vorstellung zusammen, daß die Verschiedenheit der Gaben nicht nur einen charakteristischen, sondern auch einen Grad-Unterschied in sich schließe, und freilich wird diese Vorstellung durch viele Erfahrungen von der Ueberlegenheit des einen über das andere lebendige Wesen unterstützt. Auch Platon hat der Gewalt solcher Erfahrungen sich nicht entziehen können, denn nicht nur herrscht bei ihm durchgängig die Meinung, daß der Mensch, wenn es auf das wahre Maaß der Dinge ankomme, besser sei als alle übrige Thiere, welches ihm nach der eben angeführten Stelle besonders daran hervortritt, daß der Mensch das gottesfürchtigste Thier sei, sondern auch die griechische Sitte und Gesinnungsart hat Gewalt genug über ihn, um ihm allen Zweifel darüber zu nehmen, daß der Mann besser sei als das Weib [1]). Noch auffallender stellt sich dies dar, wenn Platon, wo er die Verschiedenheit der körperlichen Bildung und Bestimmung nicht berücksichtigt, den Unterschied zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte nur in der größern und geringern Stärke sucht [2]), also den charakteristischen Unter-

---

1) De leg. VI. p. 781. b. ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀρρένων. De rep. IV. p. 431. c.; V. p. 469. d. Die griechische Weiberverachtung ist beim Platon nur dadurch etwas gemildert, daß er doch den Weibern eine gleiche Erziehung mit den Männern und auch Herrschaft im Staat zugedenkt. De rep. V. p. 451. e.; p. 460. b.; VII. p. 540. c.

2) De rep. V. p. 451. e. κοινῇ — πάντα· πλὴν ὡς ἀσθε-

ſchied ganz überſieht und nur den Gradunterſchied feſthält. Und wir finden dies allerdings ganz im richtigen Zuſammenhang mit der Vorſtellungsweiſe, daß nur aus einer größern oder geringern Ausbildung der urſprünglich gleichen Gaben die Verſchiedenheit der lebendigen Weſen hervorgegangen ſei. Denn wenn man die Gaben miteinander vergleichen ſoll, ſo kann nur die Gleichartigkeit derſelben vorausgeſetzt werden und keine Eigenthümlichkeit darf ſtattfinden. So tritt auch hierin wieder die Neigung der platoniſchen Philoſophie hervor, alles auf das Allgemeine und Eine, die Vielheit der Ideen und Erſcheinungen aber auf das Große und Kleine zurückzuführen.

Es ſchließt ſich an dieſe Bemerkungen eine andere über die Art an, wie Platon in ſeiner Naturlehre die Ideen behandelt. Die Welt erſcheint ihm als das Abbild der Ideen überhaupt; indem ſie ſo ähnlich als möglich dem Vater des All gebildet ſein ſoll, ſoll ſie auch alle Ideen in ſich enthalten. Das Körperliche nun erſcheint als ein bloß Fließendes, in welchem keine Geſtalt feſtgehalten wird, ſondern ſich immer verwandelnd durch die Reihe der Elemente, iſt es kein wahres Abbild der ſich immer gleich bleibenden Idee. Dieſe ſtellt ſich am würdigſten dar in den lebendigen Weſen. So wie die Welt ſelbſt ein Lebendiges iſt, kann dieſes Geſammtbild aller Ideen auch nur in lebendigen Abdrücken der Ideen ſich verzweigen. Solcher aber ſind zwei, das unſterbliche und das ſterbliche Geſchlecht der lebendigen Weſen. Das un-

---

νεστέραις χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις. Darauf beruht die ganze folgende Unterſuchung.

sterbliche Geschlecht der gewordenen Götter wird sodann wieder in andere Arten abgetheilt, deren Unterschied aber nur etwa durch Zahlenverhältnisse bestimmt werden möchte; das sterbliche Geschlecht aber zerfällt in die drei Arten der Erd-, der Wasser- und der Luft-Thiere. Wie wenig ernst es mit diesen Eintheilungen gemeint sei, davon giebt es viele Beweise, von welchen wir nur den einen anführen wollen, daß in der letzten Eintheilung, welche von den Elementen hergenommen wird, auch die unsterblichen Götter wieder mit den sterblichen Wesen unter einen Eintheilungsgrund fallen, ein Uebelstand, welcher dem Platon nicht leicht entgehen konnte. Eins aber ist besonders der Aufmerksamkeit werth, daß nämlich alle Arten der sterblichen Wesen nur als verschiedene Ausbildungsformen der einen Idee des männlichen Menschen erscheinen und daß Platon sogar die Verschiedenheit der einzelnen Menschen untereinander ihrer Idee nach leugnet, indem er allen Sterblichen eine gleiche erste Geburt verkündet. Zu tief ist diese Ansicht in die ganze Lehre des Platon eingesenkt, als daß wir sie nur für eine mythische Vorstellungsweise halten dürften*). Dadurch erscheinen uns nun aber die Ideen, welche Platon sonst wohl setzt, wie die Ideen der einzelnen Menschen und des Menschen überhaupt, des Pferdes und des Stiers und anderer Arten lebendiger Wesen, nicht etwa als Urbilder gesonderter Gattungen der Dinge, in welchem Lichte spätere Zeiten sie betrachtet haben, sondern nur als Urbilder, nach welchen sich gewisse Erscheinungsreihen oder Perioden des zeitlichen Le-

*) Vergl. Schleiermacher zum Staat S. 616; 617; 625.

bens bilden. Es folgt hieraus, daß in keinem einzelnen sterblichen Wesen andere Ideen liegen als in dem andern. Aber auch in den unsterblichen Göttern sind im Grunde keine andere Ideen ausgedrückt, als in den sterblichen Wesen, denn alles in diesen soll doch nur eine Nachahmung und ein Abbild der Götter sein, nur ein weniger reines und unvollkommneres *), so daß der Unterschied zwischen den sterblichen Geschlechtern und den gewordenen Göttern auch nur in einen Gradunterschied zerfließt. Hierin ist es deutlich genug ausgesprochen, daß die Dinge der sinnlichen Welt ihr Dasein nur in der Verbindung der Ideen mit dem Großen und Kleinen haben, bald mehr, bald weniger die Ideen in sich umfassend. Wir wiederholen es, daß die Ideenlehre des Platon nicht den Zweck habe, die Wahrheit und das Für-sich-bestehen einzelner Dinge und einzelner Arten oder Gattungen der Dinge darzuthun, sondern nur festzustellen die Wahrheit unterscheidbarer Begriffe in der Seele und in der Vernunft, welche Gegenstände der Wissenschaft sein können und sein sollen. Dies ist das, was man die Realität der Ideen nach platonischer Lehre genannt hat. Nicht einzelne für sich seiende Dinge, Kräfte oder Substanzen sind die Ideen, sondern nur unterscheidbare Bestimmungen in der göttlichen Vernunft, nach welcher das Wahre in den Erscheinungen der Welt und in der Wissenschaft sich ordnet; real und wirklich sind sie insofern, als ihnen, wie sie in einer jeden Seele nach dem Maaße ihrer Einsicht abgebildet sein können, eine wahre Bestimmung in der Ver-

*) Tim. p. 41. c sq.; cf. Phaedr. p. 252. d sq.

nunft Gottes und ein wahres Gesetz für die Entwicklungen und für das Sein in der Welt entspricht. An und für sich seiend werden sie genannt, weil sie in einem bestimmten Unterschiede eine jede für sich gedacht werden müssen und das Sein, welches ihnen entspricht, auch in einem bestimmten Unterschiede von anderem Sein für sich ist. Es hält diese Lehre die Unterscheidbarkeit der Ideen zu dem Zwecke fest, daß nicht etwa die vernünftige Einheit Gottes als eine allen Unterschied auslöschende Einerleiheit, sondern als eine geordnete Zusammenfassung der mannigfaltigen Bestimmungen der Wissenschaft gedacht werde.

Das sterbliche Wesen mußte nothwendig aus Seele und Leib zusammengesetzt sein, da der Tod nur die Trennung von Leib und Seele ist [1]). Doch ist der Leib nur der Seele wegen, und deswegen kann auch die Art der lebendigen Wesen nur aus ihrer Seele erkannt werden. Die Seelenlehre, so weit sie nicht in die Betrachtung des sittlichen Handelns eingeht, sondern nur die Grundlagen des sittlichen Handelns betrifft, ist ein nothwendiger Bestandtheil der platonischen Physik. Indem aber die Seele mit dem Leibe verbunden ist, muß sie auch Theil erhalten an den Bewegungen und Veränderungen des Leibes, und ähnliche Veränderungen müssen ihr selbst entstehen, wie dem, mit welchem sie verbunden lebt. Die Zuströmungen und Abströmungen des Leibes bringen in ihr veränderliche Empfindungen hervor [2]), und so ist sie

1) Phaed. p. 64. c.; Gorg. p. 524. b.

2) Tim. p. 42. a sq.; Phileb. p. 34. a.

dem Vergänglichen zugewendet. Sofern aber die Seele der Erkenntniß des Ewigen oder der Ideen theilhaftig ist, lebt auch etwas Göttliches in ihr, die Vernunft. So unterscheidet Platon zwei Bestandtheile der Seele, das Sterbliche und das Göttliche in ihr [1]), von welchen er das eine von den gewordenen Göttern, das andere von dem obersten Gott bilden läßt, indem dieser den Seelen die Natur des Ganzen zeigt und ihnen die Gesetze des Verhängnisses verkündet [2]), damit sie der Erinnerung an das Ewige sich erfreuen können. Das Sterbliche in der Seele erhält sich nur durch beständiges Zuströmen; es bedarf daher immer Neues und begehrt dies seiner Erhaltung wegen. Daher wird es auch das Begehrliche (ἐπιθυμητικόν) genannt, welches wesentlich dem Platon nichts Anderes bezeichnet, als die lebendige Kraft, welche von einer Empfindung zur andern strebt. Nun tritt aber bei der Betrachtung dieser doppelten Seite der Seele die Meinung des Platon ein, daß nur durch die Vermittelung eines Dritten das Göttliche mit dem Sterblichen verbunden sein könne [3]), so wie also das Göttliche mit dem Menschlichen durch das Dämonische oder auch durch die gewordenen Götter verbunden wird, so muß auch die göttliche Kraft in der Seele mit der sterblichen Natur derselben durch eine dämonische Kraft geeinigt werden,

---

1) Tim. p. 72. d. Das θνητὸν wird auch ἄγριον und θηριώδες oder ζωογενὲς genannt. De rep. IX. p. 589. d.; Polit. p. 309. c.

2) Tim. p. 41. d.

3) Conv. p. 202. d sq.

damit das Ganze der menschlichen Seele durch diese Ergänzung verbunden sei [1]). Dieses Vermittelnde nennt Platon den Muth [2]), mit welchem Namen er alle die Thätigkeiten der Seele umfaßt, welche Bestrebungen zur Handlung und zur Verwirklichung der in der Seele angelegten Begehrungen oder vernünftigen Ideen enthalten. Aber auch wiederum, da der Muth doch ohne das Göttliche der Vernunft ist und nur die Bestimmung hat, der Vernunft als Helfer zu dienen gegen die sinnlichen Begierden und somit gerichtet ist auf das Werden und Vergehen, kann er dem Göttlichen nicht zugezählt werden, und Platon theilt ihn daher der sterblichen Seele als zweiten Theil zu [3]). Der Muth bezeichnet hiernach nichts Anderes,

---

1) Platon sucht seine Eintheilung der Seele nur aus der Erfahrung zu begründen, kennt jedoch eine strengere Ableitung derselben aus dem Begriff. De rep. IV. p. 435. c sq. Doch fürchte ich nicht zu großer Kühnheit beschuldigt zu werden, wenn ich die hier gegebene Ableitung dem Platon beilege. Denn es ist wohl offenbar dieselbe Stelle vom Platon dem θυμὸς eingeräumt worden, welche andere vermittelnde Glieder zwischen dem Höhern und Niedern bei ihm einnehmen. Man vergleiche folgende Verhältnisse: νοῦς oder ἐπιστήμη, δόξα ἀληθής, ἄνοια; νοῦς, ψυχή, σῶμα; θεός, θεοὶ γεννητοί, ἄνθρωπος. Nichts ist verwandter mit der platonischen Lehre vom θυμὸς als seine Ansicht von der Liebe als Vermittlerin des Guten für den Menschen, wie sie im Phädros und im Gastmahle geschildert wird; denn diese Liebe ist auch ein ἄφρων ξύμβουλος der Vernunft, wie der θυμός. Tim. p. 69. d.

2) Das Wort θυμὸς ist nicht leicht durch ein deutsches zu ersetzen. Tennemann schlägt Herz vor. Schleiermacher übersetzt Eifer oder auch Muth. Bei unserem Muth muß man nur nicht an die besondere Stimmung der Seele denken, welche diesen Namen erhalten hat, sondern an die ältere und allgemeinere Bedeutung des Wortes.

3) Tim. p. 69. c. οἱ δὲ (sc. θεοὶ γεννητοί) μιμούμενοι,

als das in der ſterblichen Seele, was dem Göttlichen zugewendet iſt und nach dem Göttlichen ſtrebt.

Mit dieſer Eintheilung der Seele findet Platon auch die Erfahrung übereinſtimmend. Denn dieſe zeigt, daß ein Begehren in uns ſein könne, welches auf ſinnliche Befriedigung dringt, während zugleich die Befriedigung von uns zurückgehalten werde durch eine vernünftige Ueberlegung, woran es denn offenbar werde, daß die vernünftige Ueberlegung etwas Anderes in uns ſei, als das ſinnliche Begehren, da dieſes nicht zugleich begehren und auch nicht begehren könne. Und eben ſo verhalte es ſich mit dem Muth, welcher oftmals ſich auflehne gegen die ſinnlichen Begierden und im Streite der Seele mit ſich ſelbſt die Partei der Vernunft ergreife, welcher aber doch auch mit der Vernunft nicht verwechſelt werden dürfe, weil Eifer und Muth auch in den Kindern und ſelbſt in den Thieren ſich zeige, bei welchen doch vernünftiges Nachdenken nicht angetroffen werde, ja da auch bei ausgebildeten Menſchen der Muth ſich oft fortreißen laſſe ohne Nachdenken über das Beſſere und das Schlechtere und dann von der Vernunft geſtraft werde. So bewähre ſich denn, daß wie drei Mächte dieſe drei Theile in der Seele

---

παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν· ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν, ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, θεῖα καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι· ξυγκερασάμενοί τ' αὐτὰ ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος ξυνέθεσαν.

wohnen und zuweilen in Uneinigkeit miteinander kämpfen, das Begehren, der Muth und die Vernunft*).

So wie nun den Theilen der Seele verschiedener Ursprung, dem einen von Gott unmittelbar, dem andern mittelbar durch die gewordenen Götter, angedichtet wird, so haben sie auch sehr verschiedene Bestimmung. Während der eine den nothwendigen Ursachen oder den Mitteln zugezählt wird, welche aus der Verbindung mit der Materie stammen, hat der andere den Zweck, die ewigen Ideen darzustellen, den höchsten Zweck, welcher in der sinnlichen Welt erreichbar ist. Deswegen wird er das Göttliche in der Seele genannt, und so wie die Theile der Seele, welche nur als Mittel dienen, vergänglich sind, so muß er natürlich, als der Zweck jener Mittel, unvergänglich sein. Wegen dieses göttlichen Theiles der Seele also, wegen der Vernunft, wird die Seele selbst unsterblich genannt, und auf ihn beziehen sich die Beweise, welche Platon für die Unsterblichkeit der Seele führt.

Diese Beweise sind nicht alle von gleichem Gehalte; zum Theil machen sie nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch, wie Platon selbst anerkennt. Von der Art ist das, was Platon von der größern Vortrefflichkeit der Seele vor dem Körper anführt, indem sie nämlich dem Einartigen und sich selbst Gleichen, dem Göttlichen verwandter sei, als der Körper, welcher deswegen auch der Seele dienen solle, während die Seele selbst herrsche, woraus denn geschlossen wird, die Seele müsse auch dauerhafter sein, als der Körper, und als ein Unzusammengesetztes auch unauflösbar,

*) De rep. IV. p. 436—441.

wogegen aber mit Recht eingewendet werden kann, es folge zwar daraus mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Seele länger dauern werde als der Körper, aber nicht, daß sie unsterblich und gänzlich unvergänglich sein müsse [1]). Von derselben Art ist auch der Grund, daß die Seele als ein Unsichtbares und nur Denkbares zu dem Ewigen gehöre [2]); denn wenn auch die Vorstellung der Pythagoreer und Anderer, daß die Seele nur eine Harmonie oder eine Stimmung des Leibes sei, dem Platon nicht schwer zu widerlegen scheint, theils aus der ihm eigenthümlichen Lehre von der Wiedererinnerung, theils daraus, daß nach jener Ansicht eine mehr oder weniger disharmonische Seele nicht gedacht werden könnte [3]), so kann doch nicht geleugnet werden, daß theils die Unsichtbarkeit der Seele nur als eine Unsichtbarkeit für den Menschen betrachtet werden könnte [4]), theils dadurch nur eine Aehnlichkeit der Seele mit dem Göttlichen und Unsterblichen bezeichnet werde, nicht aber vollkommene Gleichheit derselben mit diesen [5]). Die wahren Gründe für die Unsterb-

---

1) Phaed. p. 78 sqq., besonders p. 80. b. *τί οὖν τούτων οὕτως ἐχόντων, ἆρ' οὐχὶ σώματι ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὖ τοπαράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου.* Ib. p. 88. a sq.

2) Phaed. p. 79. b.; de leg. X. p. 898. d.

3) Phaed. p. 91. e sqq.

4) Phaed. p. 79. b. Anders würde es freilich sein, wenn das *ἀόρατον* auch das *νοητὸν* wäre, wie es de leg. l. l. angesehen wird.

5) L. l. Daß dieser Beweis dem Platon nicht viel bedeutet, sieht man daraus, daß er ihn auch umkehrt. De rep. X. p. 611. b

lichkeit der Seele findet Platon seiner Meinung nach erst, indem er von dem Begriffe der Seele ausgeht, seiner Methode gemäß, alles Wissenschaftliche von dem Begriffe aus zu begründen. Es sind hier zwei Punkte, an welche seine Beweise sich anschließen, nämlich daß die Seele als ein an und für sich seiendes Wesen, als eine Substanz, wie die Metaphysiker sagen, gedacht werden müsse, und daß sie das Bewegende in der Welt sei. Diese beiden Punkte verzweigen sich jedoch auf mehrere Weisen untereinander. Darauf, daß die Seele ein Ding an sich ist, bezieht sich die Lehre, daß eine immer gleiche Zahl der Seelen sein müsse und das Unsterbliche nicht werden könne aus dem Sterblichen, weil sonst zuletzt alles unsterblich sein würde [1]), wogegen auch umgekehrt alles zuletzt todt sein würde, wenn eine Seele nach der andern aufhörte zu leben [2]). Da nun beides nicht angenommen werden kann in der werdenden und sich umgestaltenden Welt, so muß man sich daran erinnern, daß ein jedes Ding, welches im Werden ist, aus dem Entgegengesetzten das Entgegengesetzte wird, so daß aus der lebenden Seele eine gestorbene und aus der gestorbenen Seele eine lebende

---

Er erhält erst seine beweisende Kraft aus dem Begriffe der Substantialität der Seele.

1) De rep. X. p. 611. a. *οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους. εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα;*

2) Phaed. p. 72. c. *καὶ εἰ ἀποθνήσκοι μὲν πάντα, ὅσα τοῦ ζῆν μεταλάβοι, ἐπειδὴ δὲ ἀποθάνοι, μένοι ἐν τούτῳ τῷ σχήματι τὰ τεθνεῶτα καὶ μὴ πάλιν ἀναβιώσκοιτο, ἆρ' οὐ πολλὴ ἀνάγκη τελευτῶντα πάντα τεθνάναι καὶ μηδὲν ζῆν;*

Seele werden und Sterben und Wiederaufleben der Seelen im Kreise wechseln müssen[1]). Zu dieser Lehre gehört auch als Ergänzung der Beweis, welcher aus der Lehre von der Wiedererinnerung hergenommen wird. Die Seele nämlich, wenn sie sich der Ideen wiedererinnert, muß früher von den Ideen gewußt haben, und wenn das Wissen von ihnen ihr nicht in diesem menschlichen Leben entstanden ist, so muß sie vor diesem Leben ein früheres Wissen gehabt haben, woraus denn klar ist, daß ihr Sein nicht an ihre Verbindung mit diesem Körper gebunden ist[2]). Dadurch wird nämlich gezeigt, daß unsere Seele nicht nur, um mich so auszudrücken, vorwärts hinaus leben werde, sondern auch rückwärts zurück gelebt habe ohne Aufhören, welches ihr nothwendig zukommt als einem Wesen, welches immerdar bleibt, Leben und Tod wechselnd. Endlich hängt aber auch mit der Annahme, daß die Seele an und für sich und getrennt vom Körper ein selbständiges Wesen ist, die Beweisführung zusammen, daß sie unsterblich sein müsse, weil sie von dem ihr

---

1) Phaed. p. 70. d sqq. *ἱκανῶς οὖν ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα. — ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὦ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται; Φαίνεται. ἔφη. Εἰσὶν ἄρα, ἔφη, αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου.* Cf. ib. p. 103. b.

2) Phaed. p. 72. e sq. *καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα, τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι· ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχή.* Meno p. 85. e sq.

eigenthümlichen Uebel, dem Böſen, nicht zerſtört werden könne. Denn jedes Weſen könne nur an einem ihm eigenen, nicht an einem ihm fremden Uebel ſeinen Untergang finden; das Böſe aber würde wirklich nicht ſo gar böſe ſein, wenn es die Seele vernichtete und ſo von allem Uebel befreite*). In der andern Beweisführung, welche von der belebenden Kraft der Seele ausgeht, bezieht ſich Platon auf ſeine Ideenlehre, inſofern dieſelbe feſtſetzt, daß die nothwendigen oder weſentlichen Merkmale der Begriffe von den Begriffen, welchen ſie zukommen, niemals und unter keiner Bedingung getrennt werden können. Nun beſteht der Unterſchied zwiſchen dem belebten und dem unbelebten Körper nur darin, daß jener eine Seele hat, welche ihn von innen bewegt, dieſer aber von außen bewegt wird; daher kann die Seele nur als die belebende Kraft gedacht werden, und was ihr als ſolcher zukommt, muß ihr immer zukommen, das Gegentheil davon aber immer von ihr ausgeſchloſſen ſein. Der belebenden Kraft iſt das Leben weſentlich, und mithin muß ihr auch das Leben immer zukommen, das Gegentheil des Lebens dagegen immer ihr fern bleiben; ſie alſo, d. h.

---

*) De rep. X. p. 608. d sq. τὸ ξύμφυτον ἆρα κακὸν ἑκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο ἀπολεῖ, οὐκ ἄν ἄλλο γε αὐτὸ ἔτι διαφθείρειεν. — — ὁπότε γὰρ δὴ μὴ ἱκανὴ ἥ γε οἰκεία πονηρία καὶ τὸ οἰκεῖον κακὸν ἀποκτεῖναι καὶ ἀπολέσαι ψυχήν, σχολῇ τό γε ἐπ᾽ ἄλλου ὀλέθρῳ τεταγμένον κακὸν ψυχὴν ἢ τι ἄλλο ἀπολεῖ, πλὴν ἐφ᾽ ᾧ τέτακται. Σχολῇ γ᾽, ἔφη, ὡς γε τὸ εἰκός. Οὐκοῦν ὁπότε μηδ᾽ ὑφ᾽ ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου, μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον, ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι; εἰ δ᾽ ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον. Cf. Phaed. p. 107. c.

die Seele, ist unsterblich [1]). Dieser Beweis wird vom Platon auch mit dem vorigen verknüpft; die Seele nämlich, als der Ursprung der Bewegung oder als das sich selbst Bewegende, könne nothwendig weder vergehen, noch werden, indem sonst alle Bewegung zu irgend einer Zeit aufgehoben sein würde [2]).

Schwieriger als die Untersuchung über die platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ist es, die Frage zu beantworten, welchen Zustand oder welche Art des Seins Platon den gestorbenen Seelen ausgesonnen habe. Zuweilen spricht Platon hierüber ganz nach den Vorstellungen seines Volkes von der Unterwelt und der Belohnung und Bestrafung des Guten und des Bösen in ihr [3]); zuweilen erzählt er von einer Wanderung der Seelen durch verschiedene menschliche und thierische Gestalten [4]), welche beide Vorstellungsweisen auch wohl miteinander verbunden werden, indem das Sein der Seele in der Unterwelt nur als Zwischenzustand zwischen ihren verschiedenen Lebens-

---

1) Phaed. p. 105. c sqq.; Phaedr. p. 245. c sq.

2) Phaedr. l. l. *ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἐκ του, οὔτε ἄλλό ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι· οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτο κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν, ὅθεν κινηθέντα γενήσεται.*

3) Crit. p. 54.; Phaedr. p. 257. a.; Gorg. p. 522. e sqq.; Crat. p. 403. a.; Phaed. p. 107.; de rep. X. p. 608 sq.; de leg. XI. p. 959. a.

4) Phaedr. p. 248. d.; Meno p. 81.; Polit. p. 271. c.; Phaed. p. 84. a.; p. 113. a sq.; Tim. p. 42.; p. 90. e sq.; de leg. X. p. 903. c.

läufen auf der Erde angesehen wird. Von andern Schilderungen des Lebens der Seele vor und nach ihrer irdischen Laufbahn erwähnen wir nur noch, daß auch der Seele, welche gut gelebt hat, nach dem Tode ein glückseliges Leben in der Behausung des ihr verwandten Gestirns versprochen wird [1]); ja Platon verheißt sogar denen, welche wahrhaft philosophirt haben, mehr und mehr strebend, von den Fesseln des Körpers sich zu befreien, ein körperloses Leben bei Gott, wo die Seele allein für sich das Wahre schauen werde, während die Seelen, welche immer nur um körperliche Lust sich bemühten, das philosophische Schauen aber haßten, auch noch nach ihrem Tode das Gestaltlose und Unkörperliche fliehend, um ihren abgestorbenen Leib sich bemühen und als Schatten mit dem Körperlichen behaftet ihr Grab umschweben würden [2]). Mit den andern Vorstellungsweisen ist es nun

---

1) Tim. p. 42. b. *καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα βιοὺς χρόνον, πάλιν εἰς τὴν ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ ξυνήθη ἕξοι.*

2) Phaed. p. 80. e sq. *ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάτηται* (sc. *ἡ ψυχή*), *μηδὲν τοῦ σώματος ξυνεφέλκουσα, ἅτε μηδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι, — — οὑτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπίνων ἀπηλλαγμένῃ κτλ.* Ib. p. 114. c. *τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον.* Als Gegensatz gegen diese vollkommene Seligkeit, welche den philosophischen Seelen versprochen wird, verkündet Platon den unheilbaren Seelen, welche keinen andern Zweck haben, als ein warnendes Beispiel zu sein, ein unaufhörliches Leben im Tartaros. Phaed. p. 113. e.; Gorg. p. 525. c sq.

vereinbar, das Leben der Seele sich als eine Wanderung durch verschiedene Körper zu denken, indem auch das Leben in dem verwandten Gestirne oder im Hades nicht als körperlos nothwendig gedacht werden muß; aber die zuletzt angeführte Schilderung von dem Leben des wahrhaft philosophischen Mannes setzt die Möglichkeit, daß eines Menschen Seele zu völliger Abgeschiedenheit vom Körper und zu gänzlicher Vollendung gelange. Doch müssen wir auch von dieser letztern Vorstellungsweise gestehen, daß sie mit den Grundsätzen der platonischen Denkart nicht wohl sich vereinigen läßt. Denn auf der einen Seite wird sie daran gebunden, daß der philosophische Mann auf der Erde schon ganz rein von körperlichen Lüsten gelebt habe, so weit es wenigstens in seinem Willen stand [1]), eine Forderung, welche zwar von dem sittlichen Ernst des Platon zeugt, aber doch unausführbar für das irdische Leben erscheint, weswegen denn auch die daraus fließende Folge, das körperlose Leben der Seele, nur wie ein unerreichbares Ziel dem Platon vorgeschwebt haben möchte. Denn so wie er einsah, daß eine jede sinnliche Lust und Unlust wie ein Nagel die Seele an den Körper annagele und sie körperartig mache [2]), so mußte er auch wohl ein-

---

1) Es ist nicht ohne Bedeutung, daß im Folgenden die Bedingung nicht hinzugesetzt wird, wie sie denn auch wirklich der Strenge nach wegfallen muß. Phaed. p. 82. b. *εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι, ἀλλ' ἢ τὸ φιλομαθεῖ. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα — οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἁπασῶν.*

2) Phaed. p. 83. d. *ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ*

geſtehen, daß die Seele des Philoſophen, welche doch nicht aller körperlichen Luſt und Unluſt ſich zu entziehen vermöge, vom Körperartigen nicht ganz frei ſein könne und alſo auch ein dem gemäßes Leben zu erwarten habe. Und ſonſt iſt dies auch der allgemeinen Denkart des Platon ganz gemäß, indem nichts in dieſer ſinnlichen Welt von der Miſchung mit dem veränderlichen Stoffe ganz frei werden kann, ſondern nur, ſo viel als möglich iſt, die Vernunft die Natur des Andern in ihre Gewalt zu bringen vermag. Daher erblicken wir in der Schilderung, welche Platon von der einſtigen gänzlichen Befreiung der philoſophiſchen Seele von dem Körperlichen entwirft, nur das Beſtreben, die Idee des Philoſophen abgetrennt von den ſinnlichen Bedingungen ſeines Daſeins auszumalen — einem weſentlichen Zuge ſeines Geiſtes folgend — worin aber doch keineswegs ſeine Anſicht von dem wirklichen Sein der Dinge ausgedrückt iſt. Anders iſt es mit den übrigen Vorſtellungen, welche Platon von dem Leben der Seele nach dem Tode erregt. Es iſt keine unter ihnen, welche nicht mit den übrigen vereinbar wäre, keine, welche nicht auch etwas von dem ausdrückte, was Platon mit dem Gefühle der Unſicherheit *) bei dergleichen Unterſuchungen vermuthen mochte. Seinen phyſiſchen Lehren jedoch entſpricht am meiſten die Vorſtellung von der Seelenwanderung, ſo wie dieſe denn auch mit ſeiner ethiſchen Anſicht eng genug verwebt iſt, um die Meinung zu be-

---

ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ.

*) Phaed. p. 114. c.

günſtigen, daß ſie dem Platon für mehr gegolten habe, als für eine bloß bildliche oder mythiſche Darſtellung von dem Fortleben der Seele nach dem Tode.

Hier haben wir auseinanderzuſetzen, wie ſie mit ſeinen phyſiſchen Lehren in Zuſammenhang ſteht. Nachdem der göttliche Theil der Seele mit dem Körperartigen und Sterblichen zuſammengebunden, wird jener von dieſem nothwendige und gewaltige Einflüſſe erleiden müſſen, und zwar ſind dieſe Einflüſſe nach der Geburt der Seele am größeſten, indem beim Wachsthum des Leibes vielerlei zuſtrömt und abſtrömt, mehr als bei ſchon ausgewachſenem Leibe, und daher auch die Empfindungen der Seele zu dieſer Zeit am ſtärkſten ſind. Deswegen, ſagt Platon, wird zuerſt die im Leibe geborene Seele faſt vernunftlos und wie wahnſinnig, ohne Ordnung vernünftiger Bewegung, bis allmälig die Zuſtrömungen und Abſtrömungen des Körperlichen einen regelmäßigern Verlauf erhalten und der richtigen Ueberlegung Raum geben *). So mit dem ſterblichen Leibe verbunden, iſt die Seele nicht einer regelmäßigen Bewegung fähig, ſondern der unſterblichen Seele Umkreiſungen ſind gebunden in dem zuſtrömenden und abſtrömenden Leibe, wo ſie weder herrſchen, noch beherrſcht werden, ſondern mit Gewalt führen und geführt werden, nicht der vernünftigen Kreisbewegung theilhaftig, ſondern die ſechs unregelmäßigen Bewegungen habend, nach oben und nach unten, nach vorn und nach hinten, nach der Linken und

*) Tim. p. 44. a.; de leg. II. p. 672. b. Dahin gehört auch das Trinken aus dem Strom der Lethe. De rep. X. p. 621.

nach der Rechten [1]). Wenn nun solche Gewalt dem, was von der Bildung der gewordenen Götter abhängt, über die vernünftige Seele gegeben wird, so müssen wohl auch die bildenden Götter, die Gestirne, eine große Gewalt über das Loos der sterblichen Wesen ausüben. Platon findet, daß von den verschlungenen Bewegungen der Gestirne das Schicksal der Menschen abhängig ist, und daß es denen, welche darüber gehörig nachzudenken im Stande sein sollten, wohl möglich sein dürfte, das zukünftige Geschick der Menschen daraus zu erkennen [2]).

Nur eins im sterblichen Leben ist der Macht dieser gewaltigen Kräfte nicht unterworfen. Die Tugend ist herrenlos. Dadurch steht das Geschick eines Jeden in seiner Gewalt; was jeder für ein Loos ziehen will, liegt in seiner Wahl; wenn er das Böse wählt, so ist es seine Schuld; Gott ist ohne Schuld daran [3]). Wir erblicken hierin die Anregung einer Frage, welche noch zu vielen Erörterungen Veranlassung werden sollte, welche aber vom Platon nur eben angedeutet wurde. Auf der einen Seite finden wir bei ihm das Streben, jedes Einzelne

---

1) Tim. p. 43. a. *τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίῤῥυτον σῶμα καὶ ἀπόῤῥυτον· αἱ δὲ εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ' ἐκράτουν, οὔτ' ἐκρατοῦντο, βίᾳ δ' ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἐξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον.*

2) Tim. p. 40. d. Dies ist bei den griechischen Philosophen die erste Spur der Grundsätze, auf welchen die Astrologie beruht.

3) De rep. X. p. 617. e. *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει· αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* De leg. X. p. 904. b.

dem Ganzen unterzuordnen und deswegen auch in Abhängigkeit vom Ganzen zu setzen [1]), wovon die Seele eben so wenig als der Körper ausgenommen ist [2]), so daß von uns überhaupt die Welt nur als Werk und Gebilde Gottes angesehen werden soll. Auf der andern Seite ist im Platon auch der Gedanke mächtig, daß die Welt und die einzelnen Dinge in ihr, sofern sie beseelt sind, d. h. den Grund ihrer Bewegung in sich selbst haben, irgend eine Gewalt über sich selbst besitzen müssen, und zumeist äußert sich ihm dieser Gedanke bei der Betrachtung der Verwirrung und Unordnung, welche durch das Böse in die Welt gekommen ist und kommt, indem er die Ursache hiervon nicht auf Gott zurückführen kann [3]), obgleich auch die dem Bösen entgegengesetzte Tugend, wie wir schon gesehen haben, ihm ein Besitzthum freier Wahl ist. Ja wohl vorzüglich die Tugend; denn wenn Platon wieder das Böse in der einzelnen Seele betrachtet, so kann man seine Neigung nicht verkennen, es so weit als möglich von der freien Wahl der Seele zurückzuschieben, indem er meint, freiwillig werde niemand böse sein, sondern das böse Gelüste entstehe einem jeden nur aus einer üblen Beschaffenheit des Körpers und einer unverständigen Erziehung, so daß man die Schuld des Bösen wenigstens mehr den Erzeugern und Erziehern zur Last zu legen habe, als denen, welche das Böse begehen [4]). Hierdurch wird

---

1) De leg. X. p. 903. c.

2) Phileb. p. 29. a sq.

3) Polit. p. 269. d sq.

4) Tim. p. 86. b sq. *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ*

nun zwar nicht alle Gewalt über das Böſe der Seele abgeſprochen [1]), welches auch nicht geſchehen konnte, wenn die Tugend doch durch freie Wahl der Seele beiwohnen ſoll; aber doch erkennt man hierin wohl, wie in der Denkweiſe des Platon die Neigung lag, den Urſprung des Böſen ſo viel als möglich in die Ferne zu ſchieben, indem es wenigſtens in der Vernunft der einzelnen Seele nicht geſucht werden dürfe. Den letzten und wahren Grund des Böſen erfahren wir dadurch freilich nicht. Der Vorſtellungsart des Platon iſt es gemäß, ihn in der körperlichen Natur, welche das Vollkommene in der Welt nicht zuläßt, zu ſuchen [2]), d. h. ihn auf das Verneinende in dem Begriffe der andern Natur oder des Nothwendigen in der ſinnlichen Welt zurückzuweiſen [3]). Doch auch hierin iſt ein nicht leicht zu überwindender Widerſtreit in den Sätzen des Platon, indem auf der einen Seite das Körperliche oder Materielle als ein durchaus Leidendes und Verneintes angeſehen wird, die Vernunft dagegen als das Herrſchende, während doch auch die Vernunft durch die

---

πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός — — ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων.

1) Der Satz: *κακὸς ἑκὼν οὐδεὶς*, gilt dem Platon ganz allgemein, aber nicht in der bloß phyſiſchen Beziehung, in welcher er im Timäos eigentlich allein genommen wird; die allgemeinere Bedeutung kann erſt in der Ethik des Platon entwickelt werden.

2) Crat. p. 403. e.

3) Arist. phys. I, 9. *ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φανταθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἐνατενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδὲ εἶναι τὸ παράπαν.*

Begierden, welche ihr das Körperliche erregt, verblendet und so zum Böſen geführt werden ſoll*). So haben wir über dieſen Punkt verſchiedene Richtungen beim Platon zu bemerken, von welchen die eine darauf geht, das Einzelne in der Abhängigkeit von dem Allgemeinen, oder auch das Körperliche in der Abhängigkeit von der Vernunft zu erblicken, die andere aber die Freiheit der einzelnen Seele beſonders zur Sittlichkeit oder auch den Urſprung des Böſen in dem Körperlichen feſtzuhalten beſtrebt iſt. Dieſe beiden Richtungen ſtehen nebeneinander, ohne daß Platon ihre Vereinbarkeit miteinander nachgewieſen hätte, denn da beide in ihrer Art allgemein und ausſchließend ſind, ſo kann es für keine Vereinigung beider gehalten werden, wenn Platon ſagt, daß die vernünftige Seele und der Körper in dem ſterblichen Weſen nicht herrſchen und beherrſcht werden, ſondern mit Gewalt führen und geführt werden.

Wie nun auch der Einfluß des Vergänglichen auf das Göttliche in uns gedacht werden möge, ſo hängt doch von der Art, wie die einzelnen Seelen ihre Vernunft zur Beherrſchung ihres ſterblichen Theils gebrauchen, ihr Leben und die Verwandlung ihrer körperlichen Natur ab. Wer gerecht lebt, kommt in die Wohnung des ihm verwandten Geſtirnes, wer aber nicht, der verwandelt ſich in der zweiten Geburt in die Natur des Weibes, und wenn er dann noch nicht vom Böſen abläßt, wird er nach der Art ſeines Wandels in die Geſtalt irgend eines ihm ähnlichen

*) Dieſer Widerſtreit wird Prot. p. 345. d sqq. nur zurückgeſchoben, nicht gelöſt.

Thieres übergehen, bis er durch mancherlei Verwandlungen geläutert das Thierische dem regelmäßigen Verlaufe eines vernünftigen Lebens zu unterwerfen lernt und zur ersten und besten Art des Lebens wieder zurückkehrt [1]). Es ist hierin zu erkennen, wie Platon eine allmälige und stufenartige Ausartung annimmt und wie er die Wahl des Looses, welches einen jeden für sein irdisches Leben trifft, von der sittlichen Ausbildung oder Verwilderung der Seele abhängig macht. So nimmt er als wahrscheinlich an, daß die Männer, welche ungerecht und feig gelebt hätten, in der zweiten Geburt in Weiber verwandelt würden [2]); die Menschen, welche unschädlich, aber leichtsinnig lebten und mit den Augen das Himmlische erschauen zu können meinten, möchten in Vögel verwandelt worden sein, in das luftartige Geschlecht der Thiere; die von aller Philosophie fernen Menschen läßt Platon in das Geschlecht der Erdthiere, und endlich die unverständigsten und rohesten Menschen in Wasserthiere sich verwandeln, welchen die bildenden Götter nicht einmal ein reines Einathmen vergönnten [3]). Es ist auffallend, daß Platon bei dieser

---

1) Tim. p. 42. b. *σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενος δὲ ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ ξυνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.*

2) Tim. p. 90. e.

3) Tim. p. 91. d sq.

Verwandlung der Geſchlechter lebendiger Weſen die Pflanzen nicht erwähnt, welche er doch auch hier als lebendige Weſen anſieht, obgleich ſie nur des begehrlichen Theils der Seele theilhaftig ſein ſollen [1]). Er erinnert ſich der Pflanzen nur da, wo er von den Nahrungsmitteln der Menſchen ſpricht; zu dieſen werden die Pflanzen beſtimmt, weil ſie als lebendige Weſen den Menſchen verwandt ſind [2]). Auch aus dieſer ſo weſentlichen Lücke in der Lehre des Platon von den lebendigen Weſen und ihrer Entſtehung kann man wohl ſehen, mit wie weniger Sorgfalt er ſie ausgebildet hat, und vermuthen, daß ſie ihm von keinem großen wiſſenſchaftlichen Gehalt zu ſein ſchien.

Der Mittelpunkt der platoniſchen Lehre über die ſterblichen lebendigen Weſen iſt aber, wie wir ſchon geſehen haben, der männliche Menſch. Daher beſchäftigt ſich auch ſeine Naturlehre weitläufig mit dem Bau des menſchlichen Körpers, und in den Beſtimmungen hierüber ſpricht ſich der Charakter ſeiner Phyſik, wie er überall auf den Zweck des Vorhandenen zurückgeht, recht augenfällig aus. Alles in dem menſchlichen Körper iſt nach beſtimmten Zwecken für die Vernunft gebildet. Daher mußte zuerſt ein Sitz für den göttlichen Theil der Seele erbaut werden, der Kopf, rund, die vollkommene Geſtalt des Ganzen nachahmend, mit den Organen für die Erkenntniß ausgerüſtet, mit wenigem Fleiſche bekleidet, weil das Fleiſch der Sinnenerkenntniß hinderlich ſein würde [3]).

---

1) Tim. p. 77. b.

2) Tim. p. 77. a.

3) Tim. p. 44. d sq.; p. 75. b.

Dem Kopfe wurde die Leitung des ganzen Leibes übergeben, und deswegen erhielt er die höchste Stelle, und weil das sterbliche Wesen alle sechs unregelmäßigen Bewegungen haben, auch der Kopf sich nicht auf der Erde herumwälzen sollte, wurde die menschliche Gestalt in die Länge gebaut und erhielt die Beine zum Gehen, so wie die Arme zum Gebrauch für den Körper, auch wurde deswegen die vordere Seite des Leibes anders gebaut, als die hintere [1]). So wie aber die Vernunft ihren Sitz in dem Kopfe erhalten hat, so wurde auch ein anderer Sitz für den Muth bereitet, die Brust, unter dem Kopfe, damit der Muth unter dem Befehle der Vernunft stehe, aber durch den Hals von dem Kopfe getrennt, damit sich der Muth nicht mit der Vernunft vermischen könne [2]). Auch der begehrliche Theil der Seele hat seinen eigenen Sitz erhalten in dem untern Theile des Rumpfes, in dem Bauche, getrennt von dem Sitze des Muthes durch das Zwergfell, weil er bestimmt ist, von der Vernunft durch den Muth, getrennt von beiden, regiert und in Ordnung gehalten zu werden. Zu diesem Zwecke hat der Gott ihm einen Wächter gesetzt, die Leber, welche dicht und glatt und glänzend, Bitteres und Süßes gemischt enthaltend, geschickt ist, die Bilder der Gedanken wie in einem Spiegel aufzufassen, und wenn die Vernunft droht, die Begierden durch ihre Bitterkeit zu schrecken weiß, wenn aber die Vernunft Sanftmuth schickt, alles in diesem Theile durch ihre Süßigkeit beruhigt, auch im Schlafe, oder in

1) Tim. p. 44. e.

2) Tim. p. 69. d sq.

Krankheit oder in Begeisterung wahrsagerisch wird, damit so auch der schlechteste Theil des Körpers auf gewisse Weise der Wahrheit theilhaftig sei [1]). Auch sonst ist der untere Theil des Rumpfes seinem Zwecke gemäß gebildet. Die Milz ist zur linken Seite der Leber gestellt, damit sie die Unreinigkeiten, welche sich etwa in Krankheiten des Leibes in der Leber erzeugen möchten, aussondere und in sich aufnehme [2]); die Gedärme sind vielfach herumgewendet, damit die Nahrung nicht zu schnell durchgehe und dadurch alsbald wieder ein neues Bedürfniß der Nahrung entstehe; denn sonst würde das beständige Bedürfniß des Leibes philosophische Bestrebungen nicht zulassen und uns ungehorsam machen gegen die Gebote des Göttlichen in uns [3]).

Es ist nicht unsere Absicht, die physiologischen Lehren des Platon weiter zu entwickeln; das Gesagte wird genügen, den Charakter derselben erkennen zu lassen. Platon stellt alle diese Lehren nur als Vermuthungen auf; aber wenn man auch in ihnen die Genauigkeit vermißt, welche sonst seine Darstellung auszeichnet, so sind sie doch nachdenklich genug ausgeführt worden, um den Antheil zu bezeichnen, welchen er an ihnen nahm. In ihnen ist nicht leerer Aufputz des platonischen Gesprächs, sondern es sind Meinungen, welche dem Platon entstanden, indem er seinen Gedanken verfolgte, daß alles in der Natur zu vernünftigen Zwecken eingerichtet sei.

---

1) Tim. p. 71. a sq.

2) Tim. p. 72. c.

3) Tim. p. 73. a.

Bei der Betrachtung der sterblichen Wesen mußte dem Platon auch das Uebel in der Welt hervortreten. Daß er den letzten Grund des Uebels in der Natur des Andern, ohne welches kein Werden und keine Natur sein kann, suchen mußte, leuchtet ein; aber es zeugt davon, wie sehr er bemüht war, das Uebel in der Welt aus seinem Gesichtskreis zu entfernen, daß er doch sinnliche Wesen sich dachte, welche am Uebel nicht Theil haben, die gewordenen Götter, und daß er selbst den von sinnlichen Begierden nach Möglichkeit gereinigten Menschen ein Leben verspricht in den seligen Gestirnen, Theil nehmend an der dortigen Glückseligkeit. So bleibt also nur den in sterbliche Körper gehüllten Seelen das Uebel übrig. Es ist darin gegründet, daß die sterblichen Wesen von der sinnlichen Begierde bewegt werden; es geht also zurück auf die Art, wie sich das Vernunftlose in ihnen erzeugt durch die Verbindung, in welcher die Seelen mit dem ungeregelten Flusse des Körperlichen stehen. Deswegen wird auch die Begierde zu den leidenden Zuständen, ja zu den Krankheiten der Seele gerechnet*). Schwer war es nun dem Platon, einen Zusammenhang des Uebels mit dem Urheber der Welt, mit Gott, zu finden. Zwar giebt er zu, daß die Götter als Urheber des Uebels angesehen werden dürften, aber nur sofern es zum Guten diene. Hier giebt es zwei Fälle, entweder den Guten oder den Bösen wird das Uebel von den Göttern gesendet. Findet der erste Fall statt, so muß man annehmen, daß es den Guten, den Lieblingen der Götter, zum Guten

*) De rep. IV. p. 439. d.

gereichen werde[1]); im andern Falle aber läßt ſich das Uebel als Strafe betrachten, welche zur Beſſerung gereicht; denn Strafe beſſert, und der iſt weniger elend, welcher, wenn er Unrecht that, die Strafe abbüßt, als welcher in gleichem Falle ungeſtraft davongeht[2]). In dieſem letztern Falle erſcheint nun das Uebel als eine Folge des Böſen, und da das Böſe ſelbſt nur wie eine Folge der körperlichen Einwirkungen auf die Seele betrachtet wird, ſo kann dieſe Art des Uebels auch nur als die Folge eines andern Uebels angeſehen werden, man kommt alſo damit nicht auf den erſten Urſprung des Uebels zurück. Und eine ähnliche Beſchaffenheit ſcheint es auch mit dem Uebel, welches den Guten widerfährt, zu haben. Denn wie ihnen das Uebel zum Guten gereichen könne, ſieht man nicht wohl ein, wenn man nicht annimmt, daß ſie noch nicht völlig vom Böſen gereinigt ſind, ſondern noch irgend eines äußern Antriebes zum Guten bedürfen. So werden wir auch in dieſem Punkte wieder auf die Dunkelheit in der platoniſchen Lehre geführt, welche das ganze Verhältniß Gottes zu der ſinnlichen Welt trifft.

---

1) De rep. X. p. 613. a. *οὕτως ἄρα ὑπολεπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται, ἐάν τ' ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

2) De rep. II. p. 380. a. *καὶ λεκτέον ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι.* Gorg. p. 479. c sq. Daß die Strafe beſſere, wird wie eine Naturwirkung angeſehen.

Mit der Art, wie Platon das Böse als ein physisches Geschehen betrachtet, stimmt es überein, daß er auch gewisse natürliche Zeiträume des Entstehens sowohl als des Verderbens aller weltlichen Dinge setzt. Nicht nur nimmt er an, daß die Erde schon viele Umwälzungen, theils durch Wasser, theils durch Feuer, erfahren habe, in welchen vom menschlichen Geschlechte nur wenig übrig geblieben [1]), sondern auch weil allem Entstandenen doch Untergang bestimmt ist, setzt er selbst dem göttlich Erzeugten eine bestimmte Periode des Daseins, welche von einer vollkommenen Zahl umfaßt werde [2]). Wir mögen dies mit der Lehre des Platon, daß die Welt nicht untergehen werde, weil sie schön zusammengefügt, dadurch ausgleichen, daß in jener Annahme nicht eigentlich von einem Untergange, sondern nur vom Beginn einer andern Lebensordnung der Welt die Rede sei, wie denn auch die nähere Beschreibung der Weltperioden hierauf führt. Denn sie werden verglichen mit den fruchtreichen und unfruchtbaren Jahren für Pflanzen und Thiere. Sie sollen aber nicht bloß für das Leibliche, sondern auch für die Seelen der Dinge glücklich und unglücklich sein, so daß es als ein natürliches Ereigniß erscheint, wenn in der Welt bald Gerechtigkeit, bald wieder sittliches Verderben der Einzelnen und ganzer Staaten sich erzeugt [3]). Eben diese An-

---

1) De leg. III. p. 677.; Polit. p. 268. e sq.; Tim. p. 22. c.

2) De rep. VIII. p. 546. b.; cf. Polit. l. l. Es spricht sich hierin der Gedanke aus, daß alles ein bestimmtes Maaß habe.

3) De rep. VIII. l. l. *οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζώοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γένονται, ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι.*

wendung der Weltperioden auf die menſchlichen Dinge läßt auch muthmaaßen, daß in ihnen nichts Anderes ausgedrückt werden ſoll, als nur eine gänzliche Umwälzung der ſterblichen Dinge nach beſtimmten natürlichen Zeiträumen, verbunden jedoch mit einer unglückſeligen Conſtellation, nach welcher das Sterbliche außer der Gewalt der leitenden Götter kommt und ſich ſelbſt überlaſſen ſein eigenes Verderben bereitet *).

Doch man mag darüber denken, wie man will, ſo wird man ſich doch nicht verhehlen können, daß die Art, wie Platon die Macht des Körperlichen durch die Vernunft überwältigen laſſen will, keine vollkommene Herrſchaft des Guten in der Welt zuläßt. Mag nun das Verderben die ſterblichen Weſen allein treffen, oder auch die göttlichen Geſtirne und die ganze Zuſammenſetzung der Welt, immer iſt wenigſtens in einem Theile des Ganzen die Unvollkommenheit geſetzt, und mithin iſt auch das Ganze nicht vollkommen gebildet; die Herrſchaft der Götter über die Menſchen vermag nicht Alles zum Beſten zu führen. Die ganze Naturlehre des Platon zweckt zwar darauf ab, zu zeigen, wie durch die Vernunft das Vernunftloſe zu Ordnung, Harmonie und Schönheit geführt, wie in dem Körperlichen und durch das Mittel des Körperlichen das Gute hervorgebracht werden ſoll in der Welt; aber dabei herrſcht doch immer der Gedanke vor, daß Gewordenes nicht dem Guten gleich, ſondern nur ihm einigermaaßen ähnlich werden kann, daß auch das Nothwendige in der Welt neben dem Göttlichen herrſcht und

*) Polit. p. 272. e.

daß es der Natur des Werdens gemäß ist, so wie es entstand, so auch wieder zu vergehen, weswegen es an dem unveränderlichen Sein der Ideen nur in vergänglicher Weise Theil haben kann.

Fünftes Capitel.

Die Ethik des Platon.

Aus der ganzen Anlage der platonischen Physik muß es offenbar sein, wie sich die Ethik an sie anschließt. Die natürlichen Erscheinungen sind alle so angeordnet, daß sie dem Guten dienen sollen; sie sind Mittel, deren sich Gott bedient, damit die Tugend siege und das Laster besiegt werde; der Mensch aber ist so gebildet, daß er selbst ein Diener der Götter sein soll zu einem Werke, welches sie hervorbringen wollen [1]). Doch wählt er sich selbst sein Leben vermittelst der Vernunft, welche in ihm ihren Sitz erhalten hat, und seinem Willen ist es überlassen, was er werden wird, nur daß sich alsdann der Art gemäß, wie er geworden ist, auch seine Verhältnisse gestalten [2]). So

---

1) Euthyphr. p. 13. e.

2) De leg. X. p. 904. a sq. *ἡμῶν ὁ βασιλεὺς — — ταῦτα πάντα ξυνιδὼν ἐμηχανήσατο, ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετήν, ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντὶ παρέχοι*

erſcheint alſo des Menſchen Thun gleichſam als eine Fortſetzung der Weltbildung. Der Theil der Welt, welcher die ſterblichen Geſchlechter umfaßt, iſt der Gewalt des Menſchen überlaſſen, indem der Menſch als die Urform der ganzen ſterblichen Schöpfung erſcheint. Durch ihn ſoll dieſer Theil der Welt weiter ausgebildet werden, und es muß ein Geſetz geben, nach welchem dies geſchehen ſoll, ein ſittliches Geſetz für die Vernunft des Menſchen, welches den Gegenſtand der Ethik bildet. Hierbei iſt auch die Natur des Menſchen zu berückſichtigen und die Art, wie die Seele in die Vernunft, den Muth und das Begehren ſich abtheilt. So liegen in der Phyſik des Platon die Anknüpfungspunkte für ſeine Ethik.

Aber auch zu ſeiner Dialektik hat die Ethik nothwendige Beziehungen. Denn der Begriff des Guten, des Vollkommenen, ohne welchen eine richtige Leitung des Lebens nicht möglich iſt, hat ſeine Wurzel in der Dialektik, wie wir ſchon geſehen haben. Von daher iſt alſo die Erkenntniß zu nehmen, die Wiſſenſchaft, nach welcher gehandelt werden ſoll, da findet man auch den Begriff der richtigen Meinung, welche, wo die Wiſſenſchaft fehlt, deren Stelle vertreten muß. Genug, in den beiden übrigen Theilen der Philoſophie muß dieſer Theil ſeine Begründung finden.

μάλιστ' ἂν καὶ ῥᾷστα καὶ ἄριστα. μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποιόν τι γιγνόμενον ἀεὶ ποίαν ἕδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους. τῆς δὲ γενέσεως τὸ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ. κτλ.

Mit dieſen verſchiedenen Anknüpfungspunkten der platoniſchen Ethik hängt auch die Verſchiedenheit der Formen zuſammen, in welchen er das Sittliche auffaßt. Das Gute erſcheint ihm theils als ein Gut, theils als eine Tugend, und ſchon aus dem ſo eben Angeführten muß es klar ſein, daß ſeine Lehre vom höchſten Gut und von den Verhältniſſen der einzelnen Güter zu dieſem Zwecke des ſittlichen Strebens zunächſt an die Dialektik, dagegen die Tugendlehre hauptſächlich an ſeine phyſiſchen Lehren ſich anſchließt. Doch ſind dieſe beiden Theile wieder genau miteinander verbunden, wie ja auch Phyſik und Dialektik in der engſten Verbindung ſtehen. Außer dieſen beiden haben wir jedoch auch noch einen dritten Theil, welcher in der Sittenlehre des Platon hervortritt, zu beachten. Das Gute nämlich und die Tugend betrachtet er theils wie ſie in und für den einzelnen Menſchen ſich geſtalten, theils wie ſie zu einer allgemeinen Entwicklung in der Geſellſchaft der Menſchen, welche ihm faſt ausſchließlich der Staat vertritt, zu gelangen beſtimmt ſind. So ſondern ſich ihm drei Hauptmaſſen des Ethiſchen, die Lehren von den Gütern, von der Tugend und vom Staate, alle drei, wie wir ſehen werden, in genauem Zuſammenhange untereinander.

Dem, welcher die Ausbildung der neuern Ethik im Auge hat, muß es nothwendig auffallend ſein, daß Platon der Pflichtenlehre ſo wenig Aufmerkſamkeit geſchenkt hat, indem ſie nirgends bei ihm als ein beſtimmtes Ganzes ſich abſondert, ſondern nur hie und da eine Pflicht zu thun oder zu laſſen beiläufig erwähnt wird. Allein dies iſt ganz im Geiſte der ältern ſokratiſchen Ethik und be-

ſonders in der Denkweiſe des Platon über das Sittliche. Denn wenn das Gebot der Pflicht irgend einer urſprünglich der Vernunft widerſtrebenden Regung entgegengeſetzt wird, ſo kennt Platon eine ſolche urſprüngliche Regung nicht, vielmehr erſcheint ihm Alles, was der Vernunft zuwider iſt, nur als ein der Seele fremdartig Angekommenes. Dies ſpricht ſich am beſtimmteſten in ſeiner Lehre aus, daß niemand freiwillig böſe iſt. Dieſe ſokratiſche Lehre wird von Platon in verſchiedener Beziehung aufgefaßt, wobei aber durchgängig die Vorausſetzung iſt, daß die Vernunft das urſprüngliche und wahre Sein der Seele bilde. So wie nun die vernünftige Seele nur wider ihren Willen der Unwiſſenheit unterliegt*), ſo wird ſie auch nur wider ihren Willen böſe ſein. Denn alles Wollen geht ſeinem Weſen nach auf das Gute; niemand will das Böſe beſitzen oder böſe werden, indem nicht das gewollt wird, was man thut, ſondern nur das, weswegen man etwas thut, das aber, weswegen man etwas thut, immer das Gute iſt. Daher muß unterſchieden werden das, was uns gefällt, weil es gut zu ſein ſcheint, und das, was wir wollen, weil es gut iſt. Nun kann es wohl geſchehen, daß jemand, wenn er etwas thut, weil es ihm gut zu ſein ſcheint, ſich irrt und das Böſe ſtatt des Guten wählt, aber dann handelt er nur in einem unfreiwilligen Irrthum über das Gute, und thut nicht das, was er eigentlich will, ſondern nur etwas, was ihm wider ſeinen Willen als ein Gut oder als ein Mittel zu einem Gut er-

*) Soph. p. 228. c.

ſcheint [1]). Das unfreiwillige Fehlen ſieht Platon auch als einen Mangel an Kunſt an und den Tugendhaften als einen Künſtler, welcher als ſolcher ſowohl das Richtige als das Fehlerhafte in ſeiner Kunſt vollbringen kann, während dagegen der Böſe oder Ungerechte als ein ſolcher, welchem die Kunſt richtig oder unrichtig zu handeln abgeht, betrachtet werden müſſe, ſo daß es auch nicht ſeinem Willen, ſondern nur ſeinem Mangel an Kunſt zugeſchrieben werden müſſe, wenn er fehle [2]).

Aus der platoniſchen Dialektik müſſen wir uns erinnern, daß es unmöglich gefunden wurde, die höchſte Idee des Guten, welche alles Wahre und jedes Wiſſen in ſich umfaßt, in ihrer Einheit aufzufaſſen. Es erſcheint daher dem Platon das höchſte Gut als ein der menſchlichen Vernunft Unerreichbares, auf welches wir jedoch immer zu blicken haben in allem unſern Streben als auf das wahre Ziel unſeres Lebens; denn ohne die Erkenntniß des Guten iſt uns keine Erkenntniß zu etwas nütze [3]). Nicht in der Einheit können wir die Idee des Guten begreifen, alſo

---

1) Meno p. 77. b sq.; Gorg. p. 466. d sq. *ἄλλο τι οὖν οὕτω καὶ περὶ πάντων; ἐάν τίς τι πράττῃ ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται, ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα πράττει; Ναί. — — Ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες. — — τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά.* Conf. Prot. p. 345. d.; Tim. p. 86. d.; de leg. V. p. 731. c sq.; IX. p. 861. b sq.

2) Hipp. min. Die Spitze des Reſultats ſpricht ſich in der Formel aus p. 376. b. *ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.*

3) De rep. VI. p. 505. a.

haben wir ſie in der Mannigfaltigkeit und im Werden zu verfolgen, wo ſie uns bald als Weſen und Wiſſenſchaft, als Wahrheit und Vernunft [1]), bald als Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit [2]), bald als das Gemeinſame aller Arten der Tugend [3]) erſcheint. Alle dieſe Erſcheinungsweiſen des höchſten Guts haben Aehnlichkeit mit demſelben, aber ſind nicht das Gute ſelbſt, ſondern nur das Gute im Werden, woher es denn auch nicht verwundern kann, daß Platon nicht fordert, wir ſollen Gott gleich, ſondern nur, wir ſollen ihm ähnlich werden [4]). Wie unbeſtimmt auch dieſe Forderung iſt, ſo drückt ſie doch die Anſicht des Platon über das Gute unter den Menſchen am Allgemeinſten aus. Denn auf eine ſolche Aehnlichkeit der Erſcheinung mit dem Göttlichen, auf ein ſolches bloßes Abbilden der göttlichen Vorbilder im Veränderlichen arbeitet ſeine ganze Lehre hin, indem ihm doch einmal das Werdende und die ſinnliche Welt ihrem Begriffe nach die Unvollkommenheit an ſich trägt. So wird es alſo auch vom Platon nur darauf angelegt, zu zeigen, wie in der Mannigfaltigkeit des Lebens verſchiedene Güter miteinander verbunden eine Aehnlichkeit des Göttlichen darſtellen können.

Zu ſeiner Zeit herrſchten ſchon mehrere Vorſtellungsweiſen über das höchſte Gut. Beſonders war die Mei-

---

1) De rep. VI. p. 508. d sq.; VII. p. 517. c.

2) Phileb. p. 65. a.

3) De leg. XII. p. 965. c sq.

4) Theaet. p. 176. a. *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

nung, daß in der Luſt das Gute zu ſuchen ſei, durch Demokritos, die Sophiſten, Ariſtippos und Andere, am meiſten durch die Geſinnung eines großen Theils ſeiner Zeitgenoſſen verbreitet worden. Vom Streite gegen dieſe Meinung ſind ſeine Geſpräche erfüllt. Doch leugnet er nicht ſchlechthin, daß die Luſt zu den Gütern des menſchlichen Lebens gehöre; er will nur ihren Werth gegen andere Güter des Lebens beſtimmen. Die Luſt beſteht nicht bloß in der Verneinung ihres Gegentheils, der Unluſt, wie es die Kyniker meinen mochten, ſondern ſie iſt eine Empfindung der Uebereinſtimmung, welche in der Zuſammenſetzung unſeres Lebens ſtattfindet, und welche nicht bloß als eine Aufhebung der Störung unſeres Lebens betrachtet werden darf [1]). Im Allgemeinen zwar iſt die Luſt ein Werden oder eine Bewegung, um aber den Werth derſelben zu beſtimmen, muß man ihre Entſtehungsarten unterſcheiden. Eine Art der Luſt nämlich entſteht nur im Wechſel von Luſt und Unluſt; Luſt und Unluſt folgen ſich faſt immer, und je größer die vorhergehende Unluſt war, um ſo größer wird dann auch die nachfolgende Luſt. Dies zeigt ſich bei den Lüſten, welche die größten im Menſchen ſind, bei Hunger und Durſt und deren Befriedigung, überhaupt bei ſolchen körperlichen Begehrungen, bei welchen die Empfindung des Leerſeins, alſo eine Unluſt, der Luſt im Erfülltwerden vorausgeht [2]). Hier folgt Luſt der Unluſt nothwendig,

1) Phileb. p. 31. d.; p. 42. d sq.

2) Phileb. p. 44. e sq. *τί δ'; οὐχ αὗται τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμίαι μέγισται προσγίγνωνται; Τοῦτο*

weil dieſe Art der körperlichen Luſt nur aus ſinnlichen Bedürfniſſen entſteht, jede Empfindung des Bedürfniſſes aber Unluſt iſt [1]). Eine andere Art der Luſt zeigt ſich aber nicht ſo im Wechſel mit der Unluſt, weil ſie aus nicht wahrnehmbaren und ſchmerzloſen Bedürfniſſen entſteht, deren Befriedigung jedoch wahrnehmbar und angenehm iſt. Dahin rechnet Platon die Arten der mit körperlichen Zuſtänden verbundenen Luſt, welche beim Anblick ſchöner Farben und Figuren, bei Gerüchen und Tönen empfunden werden, außerdem aber auch die geiſtige Luſt an Erkenntniſſen [2]). Dieſe Art der Luſt nennt Platon die ungemiſchte oder reine, die andere dagegen die

---

μὲν ἀληθές. Ἀλλ' οὐχ οἱ πυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἔχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι καὶ πάντ' ὁπόσα διὰ τοῦ σώματος εἰώθασι πάσχειν, μᾶλλόν τ' ἐνδείᾳ ξυγγίγνονται καὶ ἀποπληρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν; — — καὶ εἴ γε ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὡς ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγισται μὲν ἡδοναί, μέγισται δὲ καὶ λῦπαι γίγνονται. Phaedr. p. 258. e; Phaed. p. 60. b. *ὡς ἄτοπον ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο, ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τῷ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε.*

1) Gorg. p. 496. d. *ὁμολογεῖς ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι; Ὁμολογῶ.*

2) Phileb. p. 50. e sq. *τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα καὶ περὶ τὰ σχήματα καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας καὶ τὰς τῶν φθόγγων καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λύπῃ παραδίδωσιν. — — ἔτι δὴ τοίνυν τούτοις προσθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς.* Cf. de rep. IX. p. 584. b.

unreine, weil sie immer verbunden ist mit der Unlust. Man kann wohl nicht verkennen, daß diese Eintheilung der Lust nur aus der Betrachtung der menschlichen Handlungsweisen in Beziehung zur Lust entstanden ist. Denn diejenigen Arten der Lust, welche am meisten das Leben zu zerrütten und gefährliche Leidenschaften zu erwecken pflegen, werden am tiefsten heruntergesetzt, und die unschuldigern Arten der Lust, mögen sie sinnlicher Art sein oder mit dem Besitz geistiger Güter verknüpft, werden dagegen erhoben. Es soll aber auch diese Eintheilung dem Platon nur dazu dienen, die Meinung zurückzuweisen, daß die Lust überhaupt das wahre Gut sei; und es zeigt sich allerdings hieraus, daß wer die Lust ohne Unterscheidung wählt, auch zugleich die mit den unreinen Lüsten natürlich vergesellschaftete Unlust in die Mischung seines Lebens mit aufnehmen muß. Damit verknüpft sich auch die Eintheilung in die bessere und schlechtere, in die wahre und in die falsche Lust *), nicht als wenn es einen Zustand in der Seele geben könnte, in welchem die Lust nicht als Lust empfunden würde, sondern nur darauf ist diese Eintheilung gegründet, daß wohl eine falsche oder auch wahre Meinung stattfinden kann über die Lust, theils über ihre Größe, theils über ihre Reinheit, indem nämlich etwas für Lust gehalten wird, was eben so sehr Unlust ist, da es nur in der Verknüpfung mit der Unlust sein kann. Platon sieht jedoch bei dieser Eintheilung vorzüglich auf die Art, wie die unreinen

*) Gorg. p. 499. b; Phileb. p. 36. c sq.; de rep. IX. p. 583. b sq. Schlechte und falsche Lust sind dasselbe. Phileb. p. 40. c.

Lüſte nur in einem Verhältniſſe als Luſt erſcheinen, indem ſie nur in der Befriedigung eines Bedürfniſſes Luſt gewähren, von der andern Seite aber, wenn zu ihnen aus einer entgegengeſetzten Stimmung des Leibes und der Seele übergegangen wird, eben ſo gut als Unluſt erſcheinen können [1]), ſo daß eigentlich keine wahre Luſt in ihnen iſt. Die wahre Luſt dagegen beſteht in den reinen Lüſten, welche nicht in dem Uebergehen aus einer Unluſt entſtehen, vorzüglich in den Lüſten der Seele, welche ſie empfindet, indem ſie ſich mit dem wahrhaft Seienden anfüllt, mit Einſicht und Tugend [2]). Die wahre und dauernde Luſt iſt daher dem Platon auch die Luſt der Vernunft an dem Beſitze der Wahrheit und des Guten, die falſche Luſt dagegen die, welche den beiden übrigen Theilen der Seele folgt, den ſinnlichen Begehrungen und

---

1) De rep. IX. l. l. *οὐκ ἐναντίον φαμὲν λύπην ἡδονῇ; Καὶ μάλα. Οὐκοῦν καὶ τὸ μήτε χαίρειν, μήτε λυπεῖσθαι εἶναί τι; — Εἶναι μέντοι. Μεταξὺ τούτοιν ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὂν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς; Οὕτως. — — Καὶ ἐν ἄλλοις γε, οἶμαι, πολλοῖς τοιούτοις αἰσθάνει γιγνομένους τοὺς ἀνθρώπους, ἐν οἷς ὅταν λυπῶνται, τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιούτου ἐγκωμιάζουσιν, ὡς ἥδιστον, οὐ τὸ χαίρειν. — — Καὶ ὅταν παύσηται ἄρα, εἶπον, χαίρων τις, ἡ τῆς ἡδονῆς ἡσυχία λυπηρὸν ἔσται. Ἴσως, ἔφη. Ὃ μετάξυ ἄρα νῦν δὴ ἀμφοτέρων ἔφαμεν εἶναι, τὴν ἡσυχίαν, τοῦτό ποτε ἀμφότερα ἔσται, λύπη τε καὶ ἡδονή. — — Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἣν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ το ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυχία καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.*

2) De rep. IX. p. 585. d. *εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ.*

dem Muthe *). Die Luſt deſſen, welcher den ſinnlichen Begehrungen lebt, bezieht ſich auf den ſinnlichen Genuß von Speiſe und Trank und dergleichen und auf den Beſitz des Geldes, durch welches alle ſolche Genüſſe herbeigeſchafft werden; der, welcher vom Muthe geleitet wird, findet ſeine Luſt beſonders in der Ehre, der Liebhaber der Vernunft aber in der Erkenntniß. Von allen dieſen jedoch wird offenbar der am beſten die Luſt beurtheilen und die wahreſte Luſt ſich zueignen, welcher am beſten Alles beurtheilen kann, der Vernünftige, beſonders da er auch wohl die übrigen Arten der Luſt geſchmeckt haben muß und deswegen aus Erfahrung zu ſagen weiß, welche Luſt ein jedes hervorbringt. Indem er alſo die Luſt der Vernunft den übrigen Lüſten vorzieht, müſſen wir darin den ſicherſten Beweis finden, daß die wahre Luſt in dem Beſitze der Einſicht und Tugend uns beiwohnt. Es verlangt keinen großen Scharfſinn, zu bemerken, daß Platon auf eine Weiſe, welche nicht ohne Verwirrung iſt, dieſe Eintheilungen der Luſt untereinander miſcht; denn es iſt wohl klar, daß nicht alle die Arten der Luſt, welche er zu den reinen Lüſten zählt, auch der Luſt der Vernunft angehören.

Doch in dieſen Eintheilungen beruht auch nicht der wahre Streit des Platon gegen die Luſt. Vielmehr knüpft ſich ſolcher an die allgemeinern Grundſätze ſeiner Lehre an. Wer bemerkt nicht, daß, indem Platon das Gute als das Vollkommene ſetzt, ihm auch das Gute über

*) De rep. IX. p. 580. d sq. Cf. Phileb. p. 47. d sq. Doch trifft dieſe Unterſuchung nicht ganz mit der in der Republik überein.

Allem, was zur endlichen Erscheinung gehört, erhaben sein muß? So zeigt er denn, indem er Lust und Erkenntniß gegeneinander abwägt, daß weder die Lust, weil sie der Erkenntniß oder des Bewußtseins über sich selbst entbehrt, noch auch die Erkenntniß, weil sie der Lust entbehrt, das Vollkommene und Gute, welchem nichts mangele, sein könne *). Darin ist im Wesentlichen nichts anderes ausgedrückt, als daß durch keinen der Gegensätze, welche im menschlichen Leben hervortreten, die Idee des Guten erschöpft werde. Aber indem Plato deswegen das Gut des Lebens in einer Mischung verschiedener Bestandtheile suchte, verschiedener auch in Rücksicht auf ihre größere oder geringere Würde, mußte er auch der Forschung Raum geben, ob die Lust größern Werth habe für das menschliche Leben oder die Erkenntniß. Hierbei legt er nun ein Maaß an, welches aus seiner Dialektik schon bekannt ist. Es frägt sich, wie Lust und Erkenntniß zu den Begriffen des Unbestimmten (*ἄπειρον*) und der Grenze (*πέρας*) sich verhalten. Von der unreinen Lust ist es kein Zweifel, daß sie zu

---

*) Phileb. p. 20. e. *μήτε ἐν τῷ (βίῳ) τῆς ἡδονῆς ἐνέστω φρόνησις, μήτε ἐν τῷ τῆς φρονήσεως ἡδονή. δεῖ γὰρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν ἐστὶ ταγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι· δεόμενον δ' ἂν φανῇ πότερον, οὐκ ἔστι που τοῦτ' ἔτι τὸ ὄντως ἡμῖν ἀγαθόν. — — καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δή που μηδ' ὅτι ποτὲ ἔχαιρες μεμνῆσθαι, τῆς τ' ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μνήμην μηδ' ἡντινοῦν ὑπομένειν· δόξαν δ' αὖ μὴ κεκτημένον ἀληθῆ μὴ δοξάζειν χαίρειν χαίροντα, λογισμοῦ δὲ στερούμενον μηδ' εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, ὡς χαιρήσεις, δυνατὸν εἶναι λογίζεσθαι, ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον ἀλλά τινος πλεύμονος κτλ.* Cf. ib. p. 60. c sq.

dem Unbeſtimmten gehöre, denn ſie nimmt das Mehr und das Minder in ſich auf [1]), die reinen Lüſte dagegen, welche ſich auf die Erkenntniß beziehen und auf die Schönheit der Figuren, der Farben und der Töne an ſich, haben immer ein gewiſſes Maaß und eine Grenze in ſich; ſie gehören zu dem, was des Maaßes theilhaftig iſt [2]). Aber den Preis über dieſe trägt doch noch die Erkenntniß und die Vernunft davon, denn ſie zeigt ſich uns nicht nur als etwas, in welchem ein Maaß iſt, ſondern ſie gewährt auch ſelbſt das Maaß und die Ordnung in allen Dingen [3]), ſo daß auch die reine Luſt nur durch ſie ihr Maaß haben möchte. Erinnern wir uns nun, wie dem Platon der Begriff des Unbeſtimmten mit dem Begriffe des Werdens in Verbindung ſteht, ſo werden wir es auch im Zuſammenhange mit ſeiner ganzen Unterſuchung finden, daß er zuletzt in dieſen Betrachtungen über die Luſt auf den Begriff des Werdens zurückgeht und, indem er feſtſtellt, daß jede Art der Luſt eben nur im Werden ſei, weil ſie nur mit dem Erfülltwerden unſerer Seele entſteht, daraus nachweiſt, daß ſie nicht zu dem an ſich Guten gezählt werden könne; denn das Werden, indem es nur nach einem Andern ſtrebe, ſei nur wegen dieſes Andern, alſo wegen des beharrlichen Weſens, welches aber als das,

---

1) Phileb. p. 27. e.

2) Phileb. p. 51. a sq. *οὐκοῦν ὁτὲ μετρίως ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τάς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὀρθῶς ἂν λεχθείσας, προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τοὐναντίον ἐμμετρίαν κτλ.*

3) Phileb. p. 30. e sq.

nach welchem das Werden ſtrebe, das Gute ſei. Müſſe daher das Werden als etwas Anderes als das Gute gedacht werden, ſo ſei auch die Luſt nicht das Gute [1]). Deswegen iſt es auch dem Platon gewiß, daß die Luſt den Göttern nicht beigelegt werden könne, aber wohl die Erkenntniß [2]).

Dieſe Unterſuchungen über die Luſt, wie ſie hauptſächlich im Philebos enthalten ſind [3]), erregen ſo mancherlei Bedenklichkeiten, daß wir über ſie nicht hinwegblicken können, ohne der Anſchauung Abbruch zu thun, welche wir uns von der platoniſchen Philoſophie verſchaffen möchten. Der Zuſammenhang der einzelnen Unterſuchungen iſt von Platon nicht genau bezeichnet worden, und man kann ihm in dieſer Rückſicht wohl den Vorwurf machen, daß er der Verſtändigung über ſeine Lehre nicht genug entge-

---

1) Phileb. p. 53. c sq. *φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Σαφέστατα μὲν οὖν. Οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴ περ γένεσίς ἐστιν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνοιτ' ἄν; Τί μήν; Τό γε μὲν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι· τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριστε, μοῖραν θετέον. Ἀναγκαιότατον. Ἆρ' οὖν ἡδονή γε, εἴ περ γένεσίς ἐστιν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν; Ὀρθότατα μὲν οὖν.* Cf. Gorg. p. 500. a; 506. c.

2) Phileb. p. 33. b.

3) Im Gorgias nämlich iſt die Unterſuchung über die Luſt nur einſeitig durchgeführt und die Unterſcheidung zwiſchen wahrer und falſcher Luſt wird nur angedeutet. In der Republik aber wird auf die Reſultate des Philebos genauer beſtimmend zurückgeſehen.

gengearbeitet habe [1]). Hauptsächlich wird ein jeder anstoßen bei der Art, wie er, gleichsam zum Schluß seiner Untersuchungen eilend, plötzlich noch und ohne Uebergang den Begriff der Lust auf den Begriff des Werdens zurückführt. Es durfte hier erwartet werden, daß der Zusammenhang des Werdens mit dem Begriffe des Unbestimmten nachgewiesen oder angedeutet werde. Aber wenn wir diesem Zusammenhange nachgehen, stoßen wir auf einen Umstand, welcher noch bedenklicher scheinen möchte. Platon nämlich hat doch offenbar sich gedacht, daß wo das Werden ist, da auch das Unendliche, als das dem Werden zum Grunde Liegende, nothwendig sein müsse. Nun wird aber jede Lust als ein Werden betrachtet, und mithin muß auch eine jede Lust an dem Unendlichen Theil haben. Hierauf scheint jedoch Platon nicht zu sehen, wenn er die reine Lust als etwas durch das Maaß Bestimmtes betrachtet. Dies kann mit dem vorher Erwähnten nur dadurch in Uebereinstimmung gebracht werden, daß man die reine Lust zu dem dritten Geschlechte des Seins rechnet, welches aus dem Unbestimmten und dem Maaße zusammengesetzt ein Werden zum Wesen bildet [2]). Allein auch dies läuft wieder nicht ohne große Unbequemlichkeiten ab. Denn wenn die Lust überhaupt zu dem Werden gerechnet wird, die Erkenntniß dagegen in allem Werden das Maaß her-

---

1) Vergl. Schleiermacher's Einleitung zum Philebos, besonders zu Ende.

2) Phileb. p. 26. d. *ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔχγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*

vorbringen soll, so scheint auch nur insofern die reine Lust Theil an dem Maaße haben zu können, inwiefern sie auch an der Erkenntniß Theil hat. Es möchte hier dem Platon etwas Menschliches begegnet sein, daß er nämlich zwar bei der Betrachtung der unreinen Lust auf gänzliche Sonderung derselben von aller Erkenntniß oder vielmehr von allem Bewußtsein dringt, dann aber wieder bei der Betrachtung der reinen Lust diese Sonderung nicht fest hält. Es würde eine weitläufige Abschweifung verlangen, wenn wir diese Unschicklichkeiten der Darstellung in allen Punkten nach der allgemeinen Ansicht des Platon zurechtrücken wollten; nur so viel sei daher gesagt, daß nach der platonischen Lehre die Lust nur insofern Antheil an der Wahrheit haben kann, inwiefern sie Antheil an den Ideen hat. Darum dringt Platon darauf, daß die Freuden über das Schöne, wenn sie rein und wahr sein sollen, nur auf das an sich Schöne, nicht auf die schönen Dinge sich beziehen dürfen [1]), wiewohl er hierbei in das Gedränge geräth wegen der reinen Lust, welche bei den Gerüchen empfunden wird [2]), weil er für diese kein bestimmtes Maaß der Figur oder der Zahl anzugeben weiß. Wenn nun so der reinen Lust die Ideen der Schönheit und Wahrheit inwohnen, so kann sie natürlich nicht ohne Antheil an der Erkenntniß oder dem Bewußtsein gedacht werden. Sollen wir daher das Verhältniß zwischen der Erkenntniß

---

1) Phileb. p. 51. b sq.

2) L. l. τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον μὲν θεῖον γένος ἡδονῶν. Das ἧττον, wozu doch auch das μᾶλλον gehört, in diese reinen Lüste eingeführt zu sehen, muß nothwendig befremden.

und der Luſt rein nach den platoniſchen Grundſätzen auffaſſen, ſo würde es ſich im Allgemeinen ſo darſtellen, daß in dem Werden des menſchlichen Bewußtſeins die Luſt nothwendig mit der Erkenntniß gemiſcht ſein müſſe, jedoch ſo, daß bald die Luſt in der Miſchung beider das Leitende und Beſtimmende ſein werde, bald aber auch die Erkenntniß; in jenem Falle würde nun die unmäßige und unreine Luſt, in dem andern Falle aber die mäßige und reine, von der Wahrheit der Ideen beſtimmte Luſt entſtehen; nach dieſer alſo zu ſtreben und jene zu fliehen, müſſe als die Aufgabe des vernünftigen Lebens angeſehen werden.

Gehen wir von dieſer Anſicht aus, ſo werden wir es auch richtig zu nehmen wiſſen, wenn Platon die Luſt zwar nicht als ein Gut an ſich betrachtet, aber doch als etwas, was zum Guten führt. Die Luſt als zum Werden gehörig bildet ein nothwendiges Beſtandtheil des menſchlichen Bewußtſeins; ſie iſt, wie alles Werden, des Guten wegen *), als eine der Miturſachen oder der materiellen Werkzeuge, durch welche das Gute in der Welt ſein Entſtehen hat. Nun könnte aber wohl jemand fragen, wie die Luſt zur Hervorbringung des Guten etwas nützen könne, da ſie vielmehr dem ſittlichen Handeln und der Erkenntniß ganz gleichgültig zu ſein ſcheint, ja, wie Platon meint, ſogar eines der mächtigſten Hinderniſſe der richtigen Erkenntniß iſt, indem ſie die Seele an den Körper feſtnagelt und ihr den Gedanken einflößt, das ſei etwas recht Offenbares und Wahres, was ihr die Luſt

*) Gorg. p. 506. c. τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ (πρακτέον).

einflößt, während es doch keineswegs so ist [1]). Doch solche Ausſprüche ſind wie die zu betrachten, welche von den Hinderniſſen des Erkennens durch die ſinnliche Empfindung handeln, nur als die Bezeichnung der nothwendigen Unvollkommenheit in der ſinnlichen Welt, welche alsdann auch in Fehlerhaftigkeit ausarten kann. Dagegen wenn auf die ganze Natur des Menſchen geſehen wird, ſo erſcheint es dem Platon als nothwendig, auch die Verbindung des Vernünftigen mit dem Sinnlichen nicht zu vernachläſſigen, ſondern nach der Harmonie des Körpers mit der Seele zu ſtreben und weder den Körper ohne die Seele, noch die Seele ohne den Körper zu bewegen [2]). Dabei liegt die allgemeine Anſicht zum Grunde, daß der Körper gleichſam der Träger aller höhern Entwicklungen iſt, ohne welchen das vernünftige Daſein nicht zur Erſcheinung kommen könne, und indem an den Begriff des Körpers auch der Begriff des Werdens ſich anſchließt, wird auch die Luſt als die werdende Seite des Bewußtſeins für die nothwendige Begleiterin der vernünftigen Entwicklungen gehalten. Jedoch nur inſofern ſie ein Maaß hat und den Zwecken der Vernunft gemäß geregelt erſcheint, kann ſie als ein Mittel zum wahrhaft

---

1) Phaed. p. 83. *ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι σφόδρα ἐπί τῳ καὶ ἡγεῖσθαι, περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχῃ, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον.*

2) Tim. p. 87. e sq. *μία δὲ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν, μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς· ἵνα ἀμυνομένω γίγνωνται ἰσορρόπω καὶ ὑγιᾶ.* De rep. IX. p. 591. c. *ὅ γε νοῦν ἔχων — — ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος —.*

Guten angesehen werden, sobald sie dagegen das Maaß überschreitet, wird sie auch ein Hinderniß für das vernünftige Leben. Hiernach erscheint nun die gute Lust als die nothwendige, die schlechte dagegen als die nicht nothwendige [1]), und als eine Aufgabe des sittlichen Lebens muß es angesehen werden, die Begehrungen, welche auf die Lust gerichtet sind, zu beschränken und unter das Maaß der Vernunft zu bringen. Zu den nothwendigen Lüsten aber müssen wir theils die reinen Lüste rechnen, welche die Seele für sich selbst genießt, theils auch einige unreine Lüste, welche zur Erhaltung der Gesundheit und des Leibes dienen, welche aber auch gewissermaaßen als die Träger reiner Lust angesehen werden können, wenn sie mit der Tugend der Seele, welche ihnen ihr Maaß gewährt, verbunden sind [2]). So zeigt sich uns denn die Lust, welche auf körperliche Genüsse sich bezieht und mit Unlust stets gemischt ist, als nothwendig und zum Guten dienend, um die Verbindung des Leibes mit der Seele zu erhalten, ohne deren Gemeinschaft in uns kein Leben der Vernunft sein kann, die reine Lust aber erscheint als die nothwendige Begleiterin des Werdens in uns, indem das Erfülltwerden unserer Seele mit dem, von welchem sie früher leer war, Lust in der Seele für sich hervorbringt; dies aber ist eben das Geschick des belebten Wesens in der Welt, daß seine Erkenntniß und sein ganzes Sein nur in einer beständigen Erneuung sich erhält.

Mit dieser Lehre von der Lust steht dem Platon in

---

1) De rep. VIII. p. 558. d sq.

2) Phileb. p. 62. e sq.

genaueſter Verbindung das, was von der Menge der Menſchen über die einzelnen Güter gemeint wird. Man verſteht eben nicht die Miturſachen von den Urſachen zu unterſcheiden, und ſo hält man auch die Mittel zum Guten für das Gute ſelbſt. Dieſe Mittel ſind zwar Güter, aber nur inſofern, als ſie wirklich zum Guten mit Vernunft gebraucht werden; ſollte ſie dagegen jemand mit Unvernunft gebrauchen, ſo würden ſie eben ſo ſehr zum Schaden ausſchlagen [1]). Sie halten daher die Mitte zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Solche Güter ſind ſinnliche Luſt, Geſundheit, Schönheit und Vermögen, nach welchem die ſinnliche Begierde ſtrebt, Ehre, welche die Luſt des Muthes iſt, ja ſelbſt der Scharfſinn, wenn er nicht auf das Gute ſich richtet [2]). Von allen dieſen Gütern gilt die Vorſchrift, welche von der Luſt: nur durch den mäßigen Gebrauch ſind ſie gut; das Zuviel iſt ſchädlich in allen dieſen Dingen, doch kann es auch einen zu geringen Beſitz derſelben geben; alſo erſt durch das Maaß der Vernunft erhalten ſie Antheil am Guten [3]).

Indem nun alſo Platon anerkennt, daß wir im menſchlichen Leben nicht die Einheit des höchſten Guts

---

1) Meno p. 87. e; de leg. I. p. 631. b. *διπλᾶ δὲ ἀγαθά ἐστι, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἤρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα.* De leg. II. p. 661. b; de rep. II. init.

2) De rep. VII. p. 519. a. *τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δὲ — τὸ ψυχάριον — ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον.*

3) De leg. III. p. 690. e; V. p. 728. d; de rep. VIII. p. 563. e.

beſitzen können, ſondern nur eine Miſchung des Nothwendigen mit dem Guten, woraus eine Vielheit der Güter hervorgeht, kommt es ihm darauf an, das, was in die Miſchung des Lebens aufgenommen werden ſoll, nach ſeinem verhältnißmäßigen Werthe zu beſtimmen. Hierüber hat er eine Tafel der Grade des Guten angegeben, welche nur eben ſo flüchtig angedeutet iſt, daß ihre Erklärung mancherlei Schwierigkeiten erregt [1]). Zuhöchſt ſtellt er das, was dem gemiſchten Leben der Menſchen das Maaß gewährt für alle Verhältniſſe und für alle Zeiten des Lebens und ſomit die Urſache alles Guten im Leben iſt [2]). Darauf erhält ihm die zweite Stelle das

1) Phileb. p. 66. a. *ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν αὐτὸν ἠρῆσθαι φύσιν. — — Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν. — — Τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν ἢ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις. — Ἆρ' οὖν οὐ τέταρτα, ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας, ταῦτ' εἶναι τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ γέ ἐστι μᾶλλον ἢ τῆς ἡδονῆς ξυγγενῆ; — — Πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμαις τε καὶ αἰσθήσεσιν ἑπομένας; — Ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτῃ καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει.* Von andern Auslegungen dieſer berühmten Stelle ſ. Schleiermacher's Einleitung zum Philebos gegen das Ende; Aſt's Platon's Leben und Schriften S. 296. f.; Stallbaum proleg. in Phileb. p. XCIV. sq. Mit der Auslegung des Letztern ſtimme ich meiſtens überein. Er macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß hier allein vom Beſitz des Menſchen die Rede iſt. Die Auslegungen, welche dies verkennen, ſind auch allein aus der Verlegenheit über die beiden erſten Stellen hervorgegangen.

2) Dies wird von der philoſophiſchen Erkenntniß in der dritten

gesammte Erzeugniß dieser vernünftigen und Maaß gebenden Kraft, das Gemessene, Schöne, Vollkommene und Genugsame in der Mischung der Erkenntniß und der Lust [1]). Sodann folgen erst die verschiedenen Bestandtheile der Mischung. Die dritte Stelle wird der reinen oder philosophischen Wissenschaft eingeräumt, welcher sich in der vierten Stelle die nicht philosophischen Wissenschaften anschließen und die Künste, welche mehr oder weniger der richtigen Meinung zufallen, denn Platon hat gezeigt, daß wir diese für das thätige Leben nicht entbehren können [2]). In der fünften Stelle endlich finden wir die mit keiner Unlust gemischten Lüste, welche im Gefolge der Erkenntniß und der sinnlichen Empfindung sind. Von dem sechsten Grade des Guten schweigt zuletzt Platon ganz. Wir wissen, daß er ihm in der mit Unlust gemischten Lust besteht, welche für das Leben der Seele im Körper nothwendig ist. Dahin müssen wir auch die verhältnißmäßigen Güter rechnen, welche nur solche Lust herbei-

---

Stelle unterschieden, als welche an sich nicht praktisch ist. Eine solche Unterscheidung ist dem Platon nicht fremd und an dieser Stelle ihm nothwendig, weil er hier die Gründe und Bestandtheile des Lebens genau scheidet. Vergl. Theaet. p. 173. c sq.; de rep. VII. p. 516. e sq.; 519. b. und, was am meisten hieher gehört, Phileb. p. 62. a sq.

1) Man muß sich daran erinnern, daß Platon früher gezeigt hat, weder die *φρόνησις*, noch die *ἡδονὴ* sei ein *τέλειον* und *ἱκανὸν* für den Menschen (Phileb. p. 20. c sq.), und daß ihm auch in der *ἡδονὴ* ein *σύμμετρον* stattfindet.

2) Phileb. p. 62. a sq. *πῶς φῄς; ἢ τοῦ ψεύδους κανόνος ἅμα καὶ τοῦ κύκλου τὴν οὐ βέβαιον οὐδὲ καθαρὰν τέχνην ἐμβλητέον κοινῇ καὶ συγκρατέον; Ἀναγκαῖον γάρ, εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν ἑκάστοτε ἐξευρήσειν οἵκαδε.*

zuführen und den Körper zu erhalten als Mittel dienen. Dies ist der niedrigste Grad des Guten.

So erklärt sich Platon über die einzelnen Güter des menschlichen Lebens, welche in ihrem Verhältnisse zum höchsten Gut nur Aehnlichkeiten und Abbilder sind. Man wird sagen: unbestimmt genug, und darf hinzusetzen: auch nach allen Seiten unvollständig. Doch würde man ungerecht sein, wenn man ihm den Vorwurf zurückgeben wollte, welchen er einigen seiner sokratischen Mitschüler machte, daß sie die Einsicht für das Gute hielten, wenn man sie aber fragte: welche Einsicht? sie nichts zu antworten wüßten, als nur: die Einsicht in das Gute [1]). Denn so viel darf man doch dem Platon mit Recht zueignen, daß er in den Thätigkeiten der Seele zu unterscheiden gesucht habe, was ein reineres Gut gewähre und was ein weniger reines.

Diese Lehre von den Gütern steht aber mit der Tugendlehre in der nächsten Verbindung. Denn wer erkennt nicht, daß, wenn Platon das Maaß und die Kraft des Maaßhaltigen als das höchste Gut des Menschen bezeichnet, darunter die Tugend verstanden wird, aus welcher alle Güter der Menschen hervorgehen sollen? Deswegen ist ihm auch die Tugend das wahre Gut der Seele [2]). Sie erscheint ihm als die Kraft, durch welche die Seele ihr eigenthümliches Werk, das Leben, gut vollbringt [3]),

1) De rep. VI. p. 505. b.

2) Gorg. p. 506. c. sq.

3) De rep. I. p. 353. d sq. *τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστά γ', ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; Φαμέν. Ἆρ' οὖν ποτὲ ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα*

also überhaupt als der Grund, aus welchem ein jedes Gut der Seele hervorgeht.

Wenn nun diese Erklärung der Tugend uns auf den Begriff des Lebens, dessen Princip die Seele ist, zurückverweist, so ist es auch klar, wie die Betrachtung der Tugend dem Platon an die Physik sich anschließen muß, da doch der Begriff des Lebens ihm ein physischer Begriff ist. Hiernach muß denn auch der vollständige Begriff der Tugend aus der Art hervorgehen, wie das Leben der sterblichen Wesen seinen Bestandtheilen nach geordnet ist, als ein Leben des unsterblichen und des sterblichen Theils der Seele oder der Vernunft, des Muthes und der Begehrungen. Wir finden daher, daß an diese Eintheilung der Kräfte des sterblichen Wesens auch die Eintheilung der Tugend sich anschließt und erst aus der Erkenntniß von der Mannigfaltigkeit der Tugend beim Platon eine recht lebendige Vorstellung von der Gesammtheit der Tugend entsteht.

In den gemeinfaßlichen oder mehr vorbereitenden Gesprächen des Platon wird die sokratische Frage, ob die Tugend eins oder vieles sei, angeregt, aber zu keinem entscheidenden Ergebniß geführt *). Es hängt diese Untersuchung mit der allgemeinern zusammen, ob Vieles

---

εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς; ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον. Gorg. p. 503. e. Darauf läuft es auch hinaus, wenn Platon die Tugend die Gesundheit und das Wohlsein der Seele nennt. De rep. IV. p. 444. d. So wird sie auch auf die Harmonie der Seele zurückgeführt. De rep. VIII. p. 554. c; de leg. II. p. 653. b; Phaed. p. 93. e.

*) Prot. p. 329. c sqq.; Lach. p. 198. d sqq.

Eins oder Eins Vieles sein könne. Wie in dieser Rücksicht Platon sich dafür entscheiden mußte, daß die Tugend sowohl als Eins betrachtet werden könne [1]), als auch in anderer Rücksicht als Vieles [2]), muß aus seinen dialektischen Lehren klar sein. Es hat aber die Frage nach der Einheit der Tugend noch eine andere Bedeutung für seine sittliche Ansicht, nämlich die, daß, indem er alles Gute als ein richtiges Maaß und als Verhältnißmäßigkeit betrachtete, auch keine der einzelnen Tugenden für sich und getrennt von den übrigen als tugendhaft angesehn werden durfte. Daher geschieht es auch, daß er oft, vorzüglich in den vorbereitenden Gesprächen, eine der Tugenden schildert als die Gesammtheit aller Tugend in sich umfassend. So wird nicht selten die Gerechtigkeit für die Tugend überhaupt gesetzt [3]), weil keine tugendhafte That sein kann, welche nicht auch eine gerechte That ist, so auch die Weisheit [4]), die Mäßigkeit [5]) und die Tapferkeit [6]). Alle diese nämlich sind nur dadurch Tugenden, daß sie in Harmonie mit der übrigen Entwicklung der Seele stehen und das Maß in sich tragen, welches die vernünftige Einsicht gewährt.

Daß nun solche Mischungen der Ausdrücke und der Begriffe nur aus der Bequemlichkeit der Rede hervorgehen und aus dem unwissenschaftlichen Gebrauch der

1) Besonders de leg. XII. p. 963. c.

2) Besonders Polit. p. 306. a sqq.

3) Gorg. p. 504. c; de leg. I. p. 630. c; IX. p. 863. e sq.

4) Phaed. p. 68. c sq.; Euthyd. p. 281.

5) Gorg. p. 504. c; Charm. p. 165. b sqq.; 174. b sq.

6) Lach. p. 198. d sqq.; Prot. p. 349. d sqq.

Wörter stammen, kann niemandem verborgen sein; es kann sich aber auch niemand wundern, daß Platon diesem unbestimmten Flusse der Sprache sich überläßt, wenn es ihm genug ist, an einem Beispiele der Tugend seine Lehre anschaulich zu machen, ohne genöthigt zu sein, aus dem Begriffe heraus sie zu beweisen. In solchen Fällen kommen denn auch wohl Eintheilungen der Tugend vor, wie die fünftheilige im Protagoras, wo zu den gewöhnlichen vier Tugenden noch die Frömmigkeit gesetzt wird [1]), oder wie im Staate, wo zwei sonst dem Platon fast unbekannte Tugenden, der Edelsinn und die Großmuth, neben die Mäßigkeit und Tapferkeit treten [2]). Solchen Unbestimmtheiten nicht im Gedanken, sondern in der Darstellung ist keine philosophische Lehre mehr ausgesetzt, als die, deren Bezeichnungsweisen am meisten im Munde Aller sind. Erst da aber erhält die Tugendlehre des Platon wissenschaftlichen Charakter, wo er zur Bestimmung der Tugenden auf die Elemente des menschlichen Lebens zurückgeht, also auf die Vernunft, den Muth und das sinnliche Begehren.

Hierauf bezieht sich die vierfache Eintheilung der Tugenden, welche Platon in den wissenschaftlichen Aus-

---

1) Prot. p. 329. c. Die ὁσιότης wird noch sonst öfters von Platon als Tugend erwähnt. Gorg. p. 507. b. wird sogar ihr Begriff angegeben, aber auch nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit. Die σωφροσύνη wird nämlich hier für die Tugend überhaupt und im Gegensatz gegen ἀφροσύνη, wie auch sonst z. B. Prot. p. 332. a. in einer ganz andern als der wissenschaftlichen Bedeutung genommen.

2) De rep. III. p. 402. b.

führungen seiner Sittenlehre verfolgt [1]). Ein jeder Theil der Seele hat seine eigene Tugend, woraus also zuerst drei Tugenden entstehen, dann aber gehört noch zur Vollständigkeit der Tugend in der menschlichen Seele die Verhältnißmäßigkeit und Uebereinstimmung jener drei Tugenden untereinander, vermöge welcher eine jede von ihnen ihre bestimmte Verrichtung in der Entwicklung des Lebens hat, in die Verrichtungen der übrigen aber auf keine Weise störend eingreift; diese Verhältnißmäßigkeit der drei Tugenden untereinander bildet die vierte Tugend. Die Tugend der Vernunft nennt Platon vernünftige Einsicht (φρόνησις) oder Weisheit, die Tugend des Muthes ist die Tapferkeit, die Tugend der sinnlichen Begehrungen können wir Mäßigkeit (σωφροσύνη im Gegensatz gegen die ἀκολασία) nennen, der vierten Tugend endlich, welche nicht der sittlichen Ausbildung der einzelnen Theile, sondern ihrer schicklichen Anordnung untereinander vorsteht, kommt der Name der Gerechtigkeit zu [2]).

Daß der Mensch gut handeln könne, dazu muß er

---

1) Schleiermacher in der Einleitung zum Staat S. 26. scheint andeuten zu wollen, daß es mit dieser Eintheilung dem Platon nicht rechter wissenschaftlicher Ernst gewesen sei, indem sie nur „aus Ehrfurcht für das Bestehende" von ihm aufgenommen worden. Wir finden sie aber zu sehr mit den physischen und dialektischen Lehren des Platon verzweigt, als daß wir nicht befürchten sollten, gar Vieles aufopfern zu müssen, wenn wir sie ihm nicht im Ernst zueignen dürften. Das, was Schleiermacher gegen den Ernst dieser Lehre angeführt hat, scheint mir nur aus der Vergleichung des Staats mit der menschlichen Einheit hervorgegangen zu sein, einer Vergleichung, welche natürlich manches Gezwungene herbeiführen mußte.

2) De rep. IV. p. 441. c sqq.

nothwendig einen Zweck seines Lebens haben und kennen. Dieser Zweck ist das wahrhaft Gute, und die Kenntniß des Guten an sich darf daher dem sittlichen Menschen nicht fehlen. In ihr besteht die Tugend der Weisheit [1]). Diese ist also dem Menschen nöthig, welcher in irgend einer Art sittlich leben will, um so mehr als das Leben des Menschen in allen seinen Thätigkeiten nach einem bestimmten Maaße zu streben hat, ein solches Maaß aber nur durch Wissenschaft, durch die vollkommene Meßkunst, gefunden werden kann [2]). So zeigt sich die Tugend auf das Innigste mit der Wissenschaft verbunden; die Wissenschaft ist die größeste Kraft im Leben [3]); die wahre Wissenschaft ist auch nur die Wissenschaft vom Guten. Daher legt auch Platon sokratischen Lehren folgend auf die Belehrung über das Gute das größeste Gewicht für das sittliche Leben. Die Tugend, sofern sie auf Wissenschaft beruht, ist ihm lehrbar in dem Sinne, in welchem auch die Wissenschaft lehrbar ist, d. h. sie wohnt der Seele dem Vermögen nach ursprünglich und naturgemäß bei, und es gehört zur wirklichen Erlangung der Tugend nur die Richtung des Geistes, durch welche wir das Gute vermittelst des Nachdenkens und der Erinnerung schauen [4]).

---

1) Charm. p. 174. d; de rep. VII. p. 519. *μήτε τοὺς ἀπαιδεύτους καὶ ἀληθείας ἀπείρους ἱκανῶς ἂν ποτε πόλιν ἐπιτροπεῦσαι, μήτε τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρίβειν διὰ τέλους· τοὺς μὲν ὅτι σκόπον ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἂν πράττωσιν, ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ· τοὺς δέ, ὅτι ἑκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν.*

2) Gorg. p. 500. a; Prot. p. 356. d; Polit. p. 284. c.

3) Prot. p. 352. b sq.

4) Die Untersuchungen über die Lehrbarkeit der Tugend im

Dabei läßt Platon zwar nicht unbemerkt, daß, wenn auch eine Erkenntniß vom Guten vorhanden, diese doch besiegt werden kann durch eine lasterhafte Neigung oder ein Streben nach sinnlicher Lust, aber nicht durch diese an sich, sondern nur dadurch, daß zuvor die früher vorhandene Erkenntniß übergegangen ist in eine Unwissenheit der Seele über das Gute [1]), verdrängt nämlich durch irgend einen verblendenden Einfluß, welchem die Seele nicht widerstehen konnte. Denn niemand wählt freiwillig und mit Bewußtsein das Böse.

Daß aber eine solche Ueberwältigung der vernünftigen Einsicht durch äußere Einflüsse möglich ist, weist uns auch wieder darauf zurück, daß die vernünftige Einsicht im Menschen nicht vollkommen, meistens nicht Einsicht, sondern nur richtige Meinung ist. Denn wäre sie Einsicht, so würde sie nicht flüchtig und wandelbar sein. Daher geschieht es denn auch, daß wir meistentheils nur Abbilder der Tugend, nicht aber die wahre Tugend in uns tragen [2]). Diese unvollkommene Tugend aus richti-

---

Menon und im Protagoras sind bekannt. Dazu kommt noch Euthyd. p. 281. e sq. Den Schlüssel bietet de rep. VII. p. 518. b sq., besonders: *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονεῖσθαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται.*

1) Prot. p. 357. e. *ὥστε τοῦτ' ἔστι τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἡ μεγίστη.* Wer die Wissenschaft des Gerechten hat, ist gerecht. Gorg. p. 460. a.

2) Conv. p. 212. a. Vergl. Schleiermacher z. a. O. Nach

ger Meinung unterscheidet sich von der wahren Tugend darin, daß sie theils nur unzuverlässig in der Seele weilt, theils auch nicht sich mitzutheilen geschickt, ja selbst sich ihrer nicht recht bewußt ist, wie sie entstanden und auf welchem Grunde sie beruht, sondern nur durch göttliches Geschick dem Menschen beiwohnt [1]). Daraus ergiebt sich denn nun freilich, daß nur die Tugend des Philosophen die wahre Tugend ist, die Tugend anderer Menschen dagegen sich zu jener nur wie der Schatten zur Wahrheit verhält [2]), eine Lehre, in welcher wir die Weise des Platon, das Bild des Philosophen als Muster der Menschen auszumalen, nicht verkennen dürfen.

Wenn nun aber die Erkenntniß zur That oder zur äußern Handlung werden soll, so muß die Kraft der sterblichen Seele in Bewegung gesetzt werden. Das Handeln des Menschen verlangt die Mitursachen. Darauf bezieht sich die Tugend des Muthes, welcher der Vernunft zum Helfer bestimmt ist, die Tapferkeit. Nicht in der Verachtung des Todes, nicht in der Ausdauer in Gefahren besteht das, was Platon im sittlichen Sinne Tapferkeit nennt, auch nicht in der richtigen Schätzung des Furchtbaren und dessen, was Furcht zu erregen nicht werth ist [3]),

---

Meno p. 100. a. verhält sich die Tugend aus richtiger Meinung zur Weisheit, wie ein Schatten zum Wahren. Davon ist zu unterscheiden die σκιαγραφία der Tugend, welche einigemal von Platon erwähnt wird, z. B. Phaed. p. 69. b., und welche die scheinbare Tugend aus nicht sittlichem Beweggrund bezeichnet.

1) Meno p. 97. a sq.

2) Phaed. p. 68. c sq.

3) So wird die Tapferkeit wohl Prot. p. 360. b sq. erklärt;

ſondern nur darin, daß wir die richtige Meinung über das Furchtbare und Nicht-Furchtbare, d. h. über das Gute und Böſe, zu bewahren wiſſen *). Wenn hiernach die Tapferkeit zur Bewahrung der richtigen Meinung über das Gute dienen muß, ſo folgt, daß die Weisheit in der Seele des Menſchen niemals recht feſt, niemals eine vollkommene Weisheit iſt; denn ſonſt würde ſie nicht in Gefahr ſein, uns verloren zu gehen, ſondern von ſelbſt würde ſie uns dauern, und alle Tugend würde auf Weisheit hinauslaufen. Der Grund aber, weswegen die richtige Erkenntniß des Guten nicht feſt in uns iſt, liegt in der ſinnlichen Miſchung unſerer Natur, in den ſinnlichen Begehrungen, welche ein anderes Gut als das wahre uns vorſpiegeln möchten und, indem ſie nach Luſt ſtreben, wohl zu bewirken vermögen, uns in der Jagd nach dem Guten über unſer wahres Gut zu verwirren und durch Drohungen zu ſchrecken. Daher iſt die Tapferkeit zum ſittlichen Leben nothwendig, und ihr Werk beſteht darin, gegen Verwirrung, mit welcher die ſinnlichen Begehrungen die Seele bedrohen, die vernünftige Einſicht zu vertheidigen.

Die dritte Tugend, die Mäßigkeit, bezieht ſich auf das ſinnliche Begehren, welches von Platon als der

---

aber im Lach. p. 198. d sqq. wird gezeigt, daß nach dieſer Erklärung die Tapferkeit alle Tugend umfaſſen würde.

*) De rep. IV. p. 429. b sq. *σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρίαν. Ποίαν δὴ σωτηρίαν; Τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν, ἃ τέ ἐστι καὶ οἷα. διὰ παντὸς δὲ ἔλεγον αὐτὴν σωτηρίαν τῷ ἔν τε λύπαις ὄντα διασώζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ ἐκβάλλειν.*

schlechtere Theil der Seele betrachtet wird, weil er nur auf das Werden gerichtet ist. Als der schlechtere Theil ist er dazu bestimmt, von dem bessern beherrscht zu werden, und seine Tugend wird daher sein, der Vernunft sich unterwürfig zu erweisen, damit kein Zwist, sondern Uebereinstimmung und Ordnung in der Seele sei *). So kommt die Mäßigkeit dem Tugendhaften zu, indem er die nothwendigen Begehrungen auf ihr bestimmtes Maaß zurückführt und ihnen weder zu viel, noch zu wenig gewährt.

Wie diese beiden Tugenden, die Tapferkeit und die Mäßigkeit, nicht ohne die richtige Erkenntniß des Guten bestehen können, jede andere Tapferkeit und Mäßigkeit dagegen, welche nicht auf das Gute blickt, nur Scheintugend, wirklich aber Feigheit und Unmäßigkeit ist, dies hat uns Platon auf eine Weise entwickelt, welche von der Reinheit seiner Sittenlehre ein schönes Zeugniß ablegt. Mäßig nämlich werden auch die gewöhnlich genannt, welche mit ihren Lüsten wohl hauszuhalten wissen, nicht übermäßig

*) De rep. III. p. 389 d; IV. p. 430. d sq. Die im Charmides versuchten Definitionen der σωφροσύνη haben einen andern Zweck, als den Begriff derselben zu finden. Ebenso ist es mit den Definitionen im Prot. p. 332. a. und Phaedr. p. 237. e. Am bestimmtesten ist die Erklärung im Phaed. p. 68. c. ἡ σωφροσύνη — τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως. Uebrigens schwankt der Ausdruck σωφροσύνη beim Platon sehr, besonders in den früheren Gesprächen; wie denn auch die oben angeführten Stellen im Staate den Begriff derselben fast in den Begriff der Gerechtigkeit hineinziehen, während die Erklärung im Phädon ihr eine zu nahe Verwandtschaft mit der Tapferkeit giebt. Den eigentlich wissenschaftlichen Begriff der σωφροσύνη kann man daher nur aus dem Eintheilungsgrunde des Platon ziehen.

genießend, damit sie nicht in Krankheit und Unlust verfallen oder andere Lust entbehren müssen, sondern so lange als möglich mäßiger Lust sich erfreuen, und tapfer nennt man auch die, welche vor dem Tode sich nicht fürchten, wenn sie in Gefahr kommen, anderer Güter verlustig zu gehen. Jene also sind mäßig aus unmäßigem Streben nach Lust oder diese tapfer aus Furcht vor dem Verluste der Ehre und anderer Güter. Eine seltsame Mäßigkeit aus Unmäßigkeit, und Tapferkeit aus Feigheit! Dies also möchte wohl nicht der rechte Wechsel für die Tugend sein, Lust gegen Lust und Unlust gegen Unlust, oder Furcht gegen Furcht umzuwechseln, oder Größeres gegen Kleineres, wie Münzen, sondern nur das ist die rechte Münze, gegen welche man alles auswechseln muß, die vernünftige Einsicht vom Guten [1]).

So wie die Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit als solche, welche auf die körperliche Beimischung des Menschen sich beziehen, der Weisheit als der Tugend der reinen Vernunft entgegengesetzt sind, so werden sie auch von Platon gewöhnlich zusammen betrachtet. In einer Rücksicht zwar sind sie einander entgegengesetzt, indem die Tapferkeit in Roheit und Unbändigkeit, die Mäßigkeit aber in Trägheit und Stumpfheit auszuarten geneigt ist [2]); aber darin erscheinen sie sich einander gleich, daß die ein-

1) Phaed. p. 68. c sq. *μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, καὶ μείζω πρὸς ἐλάττω, ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἦ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀνθ' οὗ δεῖ ἅπαντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις.*

2) Polit. p. 309. b sq.; de rep. III. p. 410. d.

zelnen Menschen ihrer eigenthümlichen Natur nach schon eine gewisse Anlage zu der einen oder der andern dieser Tugenden empfangen haben. Daher gehört zur vollendeten Ausbildung des Menschen eine glückliche Natur und eine gute Erziehung [1]). Tapferkeit und Mäßigkeit also sind nur vernunftgemäße Ausbildungen einer gewissen Naturanlage, während die Weisheit nicht von einer solchen eigenthümlichen Gabe abhängig ist, sondern die Fähigkeit zu ihr allen Menschen auf gleiche Weise beiwohnt [2]). Daher werden auch jene Tugenden als solche betrachtet, welche durch Uebung und Gewöhnung in den Menschen sich ausbilden, in welcher Rücksicht sogar Platon eine Tugend aus Gewöhnung von der philosophischen Tugend unterscheidet [3]), ja sogar von einer eingeborenen Tugend der Mäßigkeit spricht, welche jedoch an sich von den übrigen Tugenden entblößt keinen Werth habe [4]). Dies hängt mit der Ansicht des Platon zusammen, daß alles, was

---

1) De leg. VI. p. 765. e; Phaedr. p. 269. d.

2) Polit. l. l. De leg. IV. p. 710. XII. p. 963. e. *ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή.* Tim. p. 70. a. De rep. VII. p. 518. d. *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι κτλ.*

3) De rep. X. p. 619. c. *ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.*

4) De leg. IV. p. 710. a. *τὴν δημώδη γε* (sc. *σωφροσύνην*) — *καὶ οὐχ ἥν τις σεμνύνων ἂν λέγοι, φρύγησιν προσαναγκάζων εἶναι τὸ σωφρονεῖν, ἀλλ' ὅπερ εὐθὺς παισὶ καὶ θηρίοις, τοῖς μὲν ἀκρατῶς ἔχειν πρὸς τὰς ἡδονάς, ξύμφυτον ἐπανθεῖ, τοῖς δὲ ἐγκρατῶς· ὃ καὶ μονούμενον ἔφαμεν τῶν πολλῶν ἀγαθῶν λεγομένων οὐκ ἄξιον εἶναι λόγου.*

von der körperlichen Natur abhängt, nur durch Zucht und beständige Zügelung an die Ordnung der Vernunft gewöhnt werde, während das rein Vernünftige von selbst geordnet und aller Tugend und Schönheit theilhaft ist, sobald es nur seiner eigenen Richtung frei folgen darf [1]).

Die vierte Tugend endlich, die Tugend der Gerechtigkeit, wird von Platon zur Bezeichnung eines viel höhern Begriffs gebraucht, als man gewöhnlich in diesem Namen zu sehen pflegt. Sie bezeichnet ihm nicht die Tugend, jedem das ihm Schuldige zu gewähren, den Freunden das Gute, den Feinden das Böse; denn sie kann als eine wahre Kunst und Tugend den Feinden nicht das Gegentheil von sich selbst, die Ungerechtigkeit, erzeugen [2]). Sie ist noch weniger etwas bloß durch das Gesetz, d. h. durch menschliche Satzung Bestimmtes [3]), sowie überhaupt das Gute nicht nach der Meinung oder Bestimmung der Menschen zu schätzen, sondern eine ewige und göttliche Idee ist. Auch wird der Begriff der Gerechtigkeit von Platon nicht auf irgend eine Art der äußerlichen Handlungsweise bezogen, sondern sie bezeichnet ihm in dem einzelnen Menschen eine ihm innerliche Verhältnißmäßigkeit seiner Ausbildung, vermöge welcher eine jede Kraft

---

1) Auf diese Bedingung läuft es hinaus, wenn Platon auch von einer philosophischen Naturanlage spricht. De rep. VI. p. 491. d; p. 503. b sqq; cf. Theaet. p. 144. a. Doch wird man allerdings zugeben müssen, daß es in diesen Untersuchungen schwer hält, den Begriff des *νοῦς* genau vom Begriffe des *θυμὸς* zu unterscheiden.

2) De rep. I. p. 331. e sq.

3) De rep. I. p. 338. e sq.

der Seele das Ihrige thut, jede Art von Vielthuerei vermeidend, und so eine völlige Ordnung der Seele hergestellt wird [1]). Man sieht, daß dieser Begriff dazu bestimmt ist, das Band und die Einheit, welche die drei andern Tugenden zusammenhält, nachzuweisen. Die Gerechtigkeit kann daher nicht ohne die drei übrigen Tugenden gedacht werden; denn diese bilden ihren Inhalt, die übrigen Tugenden aber können auch nicht ohne die Gerechtigkeit werden oder bestehen, denn sie würden sonst nicht die Uebereinstimmung besitzen, durch welche doch allein das sterbliche Wesen erhalten wird, sie würden ohne die Form sein, welche die Theile zum Ganzen verbindet [2]). Deswegen wird auch von Platon besonders darauf aufmerksam gemacht, daß nur der gerechte Mensch in wahrer Liebe und Uebereinstimmung sowohl mit sich, als mit an-

---

1) Gorg. p. 507. b. findet sich eine äußerliche Beziehung der Gerechtigkeit und eine äußerliche Eintheilung der Tugend angegeben: *καὶ μὲν περὶ μὴν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων, δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια.* Wissenschaftlicher dagegen wird das Wesen der Gerechtigkeit besonders de rep. IV. p. 443. c. bezeichnet: *τὸ δέ γε ἀληθὲς τοιοῦτον μέν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς, περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ, μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα κιλ.*

2) De rep. IV. p. 433. b. *δοκεῖ μοι τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ᾧ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ. καί τοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν.*

dern Menschen leben könne, während die Ungerechtigkeit dagegen nothwendig Ursache werden müsse, daß die Kräfte und Bestrebungen der einzelnen Menschen sich untereinander und mit den Bestrebungen anderer Menschen bekämpfen. Schwäche also ist die Folge der Ungerechtigkeit, Stärke die der Gerechtigkeit, und nur der Gerechte ist einig in sich, der Ungerechte dagegen ist nicht sowohl Einer, als vielmehr eine in Parteiung zerfallene Mehrheit *).

Sollten wir nun auch diese ganze Eintheilung der Tugend zu genau mit der platonischen Eintheilung der Seelenkräfte verbunden finden, um nicht, wenn wir dieser nicht folgen können, auch von jener zurückgeschreckt zu werden: so werden wir doch gestehen müssen, daß in ihr eine treffliche Darstellung des Zusammenhanges unter allen Theilen der sittlichen Bildung enthalten sei. Der Begriff der Gerechtigkeit faßt alle die Fäden dieser Darstellung zusammen und führt uns über den Kreis des Einzelnen in sittlicher Beziehung hinaus, zuerst indem er das Ganze in dem sittlichen Leben einzelner Menschen uns erblicken läßt, dann aber auch indem er die Anwendung desselben Grundsatzes auch auf eine jede Gemeinschaft der Menschen fordert. Indem in dem einzelnen Menschen jeder Theil der Seele sein Werk verrichten, nicht aber ungebührlich und mit Verletzung des richtigen Maaßes in die Entwicklung der übrigen Theile eingreifen soll, wird die Einseitigkeit vermieden, welche entweder dem Genuß oder der Erkenntniß oder auch der Befriedigung der politischen

*) Gorg. p. 507. c; de rep. I. p. 351. a sqq.

Ehrbegier [1]) die Leitung des Lebens verstattet; aber auch indem die verschiedenen Theile, aus deren Zusammenwirken unser Leben sich gestaltet, ein jeder seine geziemende Entwicklung erhalten sollen, wird doch den niedern Theilen der Seele nicht dieselbe Ehre angethan wie den höhern. Vielmehr dies ist dem Begriffe der Gerechtigkeit gemäß, daß, so wie ein jeder Theil der Seele sein gebührendes Geschäft verrichten, so auch seine gebührende Ehre empfangen soll [2]). Daher sollen der Muth und das sinnliche Begehren unter dem Gebote der Vernunft stehen, und die Tugenden dieser Theile bestehen deswegen nur darin, daß Muth und Begierde von der Vernunft ihre Weisung empfangen und von ihr sich führen lassen, so daß in allen Erklärungen dieser Tugenden auch die Berücksichtigung der Vernunft und der Erkenntniß nicht fehlen darf, während dagegen auch von der andern Seite die Vernunft angewiesen wird, die übrigen Theile zu berücksichtigen und das zu betreiben, was ihrer Gemeinschaft zuträglich ist [3]). Dadurch wird denn allerdings

---

1) Dahin strebt der Muth. De rep. VIII. p. 548. c sqq; IX. p. 581. a.

2) De leg. VI. p. 756. e sqq.; Gorg. p. 508. a.

3) De rep. IV. p. 442. b. *καὶ ἀνδρεῖον δή, οἶμαι, τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή. Ὀρθῶς γ', ἔφη. Σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέ τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων. Πάνυ μὲν οὖν. Τί δέ; σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ ξυμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν*

eine völlige Harmonie des menschlichen Lebens angestrebt, in welcher jedoch die Vernunft und die Wissenschaft nach sokratischen Grundsätzen die alleinige Herrscherin und der alleinige Zweck bleibt, weil sie, indem ihr aufgetragen wird die übrigen Theile des Lebens nicht zu vernachlässigen, doch damit nur ihr eigenes Werk betreiben soll, denn diese Theile sind ja eben nur dazu vorhanden, ihr als Mittel ihres Werdens und Bestehens zu dienen.

So wie aber unter den einzelnen Theilen des Menschen eine gerechte Vertheilung ihrer Thätigkeiten zum sittlichen Leben verlangt wird, so wird auch, wenn ein sittliches Zusammenleben der Menschen untereinander stattfinden soll, Gerechtigkeit unter ihnen herrschen müssen. In der philosophischen Ansicht des Platon lag überhaupt das Bestreben, Alles im Zusammenhange mit dem Ganzen zu betrachten, und so kann es uns, selbst wenn wir von dem griechischen Geiste überhaupt absehen, nur als natürlich erscheinen, daß er das Sittliche nicht allein in dem Leben des Einzelnen, sondern auch in dem Leben der menschlichen Gesellschaft verfolgte. Eher dürfte jemand sich wundern, daß Platon die Gemeinschaft der Menschen nur in dem kleinen Kreise eines hellenischen Staats betrachtet, welcher doch immer nur ein beschränktes Zusammenleben gestattet. Allein hierin dürfen wir eine Beschränkung der Ansicht erblicken, welche der griechischen Gesinnung und der Stufe der Bildung, auf welcher das

---

ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου.

griechiſche Volk ſtand, durchaus gemäß iſt. So wie dieſes ſich den Barbaren entgegenſetzte, ſo konnte es die Trennung unter den Völkern nur als eine nothwendige Naturbeſchränkung anſehen, über welche der Menſch keine Herrſchaft habe, ſondern nur Gott, welcher das Ganze zur Einheit zuſammenfaßt [1]), und das, was dem Menſchen in Beziehung auf die Geſellſchaft zu thun allein vergönnt iſt, beſchränkt ſich auf einen beſtimmt begrenzten Staat. Dabei muß man es dem Platon ſchon hoch genug anrechnen, daß er wenigſtens das ganze griechiſche Volk als eine Staatseinheit angeſehen wiſſen will und das, was Krieg unter den griechiſchen Staaten genannt wird, nur als Aufruhr und Parteiung betrachtet [2]).

Wie genau dem Platon das Staatsleben mit dem ſittlichen Leben des einzelnen Menſchen zuſammenhängt, das drückt ſich, wie in ſeiner ganzen Sittenlehre, ſo beſonders in ſeinem Ausſpruche aus, daß der, welcher durch Philoſophie ſich rein erhalten habe von Ungerechtigkeit und unheiligen Thaten, doch nicht zu dem Größeſten gelangt ſei, wenn ihm nicht auch in einem tauglichen

---

1) Polit. p. 269. c sqq. In dieſer Rückſicht erſcheinen die Menſchen der Herde ähnlicher als dem Hirten und die Regierung kommt nur Gott zu.

2) De rep. V. p. 469. b sqq. *φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον. Καλῶς γε, ἔφη. Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάροις καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι καὶ πόλεμον τὴν ἔχθραν ταύτην κλητέον. Ἕλληνας δὲ Ἕλλησιν, ὅταν τι τοιοῦτο δρῶσι, φύσει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δ' ἐν τῷ τοιούτῳ τὴν Ἑλλάδα καὶ στασιάζειν καὶ στάσιν τὴν τοιαύτην ἔχθραν κλητέον.*

Staate zu leben vergönnt wurde [1]). Denn in einem solchen würde er selbst zu noch besserer Ausbildung gelangt und auch seinen Mitbürgern in Staatsgeschäften nützlich geworden sein. Man sieht also, daß Platon theils die Gemeinschaft der Menschen im Staat als etwas dem Einzelnen Förderliches betrachtet, theils es auch für ein würdiges Werk ansieht, wenn jemand den Staatsgeschäften vorsteht. Zwar finden wir andere Aussprüche in seinen Schriften, welche den Philosophen als einen Menschen beschreiben, der an sich gar keine Lust zu Staatsgeschäften habe und fast wider seinen Willen dazu gebracht werden müsse, nur zum Nutzen der Andern [2]); wenn wir aber diese mit dem so eben angeführten vergleichen, so werden wir wohl nicht verkennen, auf welcher Seite die wahre Meinung des Platon liegt. Wir haben in den Schilderungen des Philosophen, welche von ihm jede Lust zur Staatsverwaltung nehmen, nichts zu erblicken, als nur das Bestreben, das Ideal des Philosophen festzuhalten und es ganz von den Bedürfnissen und Bestimmungen zu trennen, unter welchen es immer im Menschen vorkommen wird. Wenn Platon auf dieses Ideal sah, so mochte er wohl sagen, daß der Philosoph für sich in der Betrachtung des Höchsten und Vortrefflichsten lebend kein Verlangen habe, in die Verwaltung der Staaten sich zu mischen, besonders so lange sie so sehr im Argen lägen, wie Platon sie vorfand; wenn er aber den Philo-

1) De rep. VI. p. 496. e.

2) Theaet. p. 172. c sq.; de rep. I. p. 346. e; VII. p. 519. c sq.

sophan als Menschen sich dachte, so konnte er sich nicht verleugnen, daß er als Mensch mit Menschen lebend auch nur bei günstigen Verhältnissen durch thätiges Eingreifen in die Staatsverwaltung, dadurch zwar nicht etwas Schönes, aber doch etwas Nothwendiges verrichtend *), zu dem Vollkommensten, was der menschlichen Natur beschieden sein möchte, gelangen könne.

Zu der Einrichtung und Verwaltung des Staats hat Platon in den beiden größesten seiner Werke, in dem Staate und in den Gesetzen, eine ausführliche Anleitung gegeben. Ueber das Verhältniß dieser beiden Schriften zueinander hat man gewöhnlich eine nicht ganz passende Vorstellung, wenn man meint, Platon habe in dem Staate ein reines Ideal der Staatsverfassung entworfen, in den Gesetzen dagegen das in der Wirklichkeit Ausführbare verzeichnen wollen. Nur so viel ist wahr, daß, indem Platon den Zweck hatte, in den Gesetzen zu zeigen, wie ein Staat unter bestimmten innern und äußern Verhältnissen vernunftgemäß gebildet werden könne, seine Vorschriften mehr auf das Einzelne eingehen und mehr die Wirklichkeit, von welcher das Einzelne abhängig ist, berücksichtigen mußten, als dies in dem Staate geschehen konnte, wo es ihm allein darauf ankam, das Allgemeine der Staatsverfassung zu schildern. Sonst werden in den Gesetzen eben so ideale Anforderungen gemacht, als im Staate. Zur richtigen Würdigung dieser Darstellungen darf man auch nicht der gewöhnlichen Vorstellungsweise, als wenn Platon im Staate nur etwas durchaus Unaus-

*) De rep. VII. p. 540. b.

führbares habe schildern wollen, zu viel nachgeben. Unausführbar erscheint ihm allerdings sein Staat für die gegenwärtigen Verhältnisse unter den Menschen, in welchen er ein tiefes und eingewurzeltes Verderben alles Sittlichen sieht; aber für schlechthin unausführbar durfte er seinen Staat nicht gehalten haben, und er entwirft ihn daher auch gar nicht ohne vielfache Rücksicht auf die Schwächen der menschlichen Gesellschaft, aus welcher Rücksicht allein die großen Härten in seiner Anordnung des Staats erklärt werden können. Er erklärt zwar bekanntlich selbst, daß der Staat, welchen er beschrieben habe, auf Erden nicht zu finden sein möchte, aber indem er ihn als das Urbild des Staates im Himmel bezeichnet, nach welchem der Philosoph sich selbst zu bilden habe, fordert er doch auch, daß man nach der Verwirklichung desselben annäherungsweise streben solle [1]), ja er untersucht die Bedingungen, unter welchen wohl ein solcher Staat werden könnte [2]). Auch verbirgt er sich gar nicht, daß die Einrichtung eines Staats und einer Gesetzgebung schon die Unvollkommenheiten, welche von der

---

1) De rep. IX. p. 592. a. *ἐν ᾗ νῦν δὴ διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. διαφέρει δὲ οὐδέν, εἴτέ που ἔστιν, εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.* De rep. V. p. 472. b sq.; VI. p. 501. e sq. *νῦν δή, ὡς ἔοικε, ξυμβαίνει ἡμῖν περὶ τῆς νομοθεσίας ἄριστα μὲν εἶναι, ἃ λέγομεν, εἰ γένοιτο, χαλεπὰ δὲ γενέσθαι, οὐ μέντοι ἀδύνατά γε.* De leg. V. p. 739. a sq.; 746. b sq.

2) De rep. VI. p. 502. a sq.; de leg. IV. p. 709. e.

gesellschaftlichen Verbindung unter den Menschen nicht getrennt werden können, voraussetze; denn die besten Gesetze, und besonders geschriebene Gesetze, würden doch immer nur Nachbildungen und unvollkommene Ersatzmittel der wahren Gesetze sein, welche in der menschlichen Seele als vollkommene Einsicht in das Gute vorhanden sein sollten [1]). Wie diese Ansicht von der nothwendigen Unvollkommenheit eines jeden Staates seinen Forderungen zum Grunde liegt, das erkennt man besonders, wenn er erklärt, daß in dem vollkommenen Staate, welcher aber freilich nicht mehr eigentlich Staat, sondern Aufhebung aller Gesellschaft in der Herstellung allgemeiner Einheit sein würde, Alles Allen gemein sein müsse, selbst Augen und Ohren und Hände [2]), so daß in einem solchen Staate das Leben wirklich nicht anders als wie das Leben eines Menschen sein würde [3]). Also schon in der Trennung der Menschen voneinander zur Vielheit der Personen

---

1) Phaedr. p. 277. d; Polit. p. 300. c; de leg. IX. p. 874. e sq. *προῤῥητέον δή τι περὶ πάντων τῶν τοιούτων τοιόνδε, ὡς ἄρα νόμους ἀνθρώποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους. — — ἡ δὲ αἰτία τούτων ἥδε, ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται, ὥστε γνῶναί τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα τὸ βέλτιστον ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν. — — ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάν περ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν. νῦν δέ — οὐ γὰρ ἔστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ. διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἱρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ.*

2) De leg. V. p. 739. c; de rep. V. p. 462. c.

3) De leg. VIII. p. 828. e.

sieht er eine nothwendige Mangelhaftigkeit des Staats, und nicht nur diese berücksichtigt er in seiner Beschreibung desselben, sondern auch alle die Mangelhaftigkeiten, welche aus den Verschiedenheiten der Menschen ihrem Geschlecht, ihrem Charakter und ihrem Temperamente nach hervorgehen müssen, hält aber dann allerdings diese gegebenen Grundlagen mit der Idee des Guten zusammen und sucht zu bestimmen, wie diese unter solchen Bedingungen im Staate ausgeführt oder abgebildet werden könne.

Es sind hauptsächlich zwei allgemeine Fehler, mit welchen man in der Schilderung des platonischen Staats nicht leicht sich versöhnen kann. Wir dürfen sie hier schon erwähnen, weil sie in seiner Grundansicht vom Staate liegen. Der eine ist nicht ihm allein, sondern der ganzen Ansicht des Alterthums vom Staate zuzuschreiben. Man kannte im thätigen Leben kein anderes Gebiet allgemein menschlicher Bestrebungen, welches nicht in den Staat aufgehen sollte *). Dies war natürlich, da den Griechen das kirchliche und religiöse Leben mit dem Staatsleben vermischt und ein freier sittlicher Verkehr außer dem Staate durch das Vorurtheil, welches Griechen und Barbaren schied, versagt war. Liegt jedoch hierin etwas Verderbliches, so ist es vielleicht in der Ansicht des Platon, als welcher noch mehr als die spätern griechischen Philosophen im griechischen Leben wurzelte und am folgerechtesten die Grundlage desselben zum Bewußtsein brachte, am schnei-

*) De leg. VII. p. 817. b. *πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία ξυνέσηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου.*

dendſten hervorgetreten. Der Staat iſt dem Platon Alles; was ſich ihm nicht unterwirft, was ihm nicht dient, iſt krankhaft, mit Feuer und Eiſen zu vernichten, oder wenn etwas mit Recht ſich ihm entziehen ſollte, wie der Philoſoph, ſo kommt es nur daher, daß der Staat noch nicht nach dem rechten Muſter gebildet iſt. Daraus fließen die äußerſten Härten der platoniſchen Staatseinrichtung. Dieſer Alleinherrſchaft des Staats muß Alles, was dem Einzelnen angehören möchte, aufgeopfert werden. Das Eigenthum wird daher, wenn nicht ganz aufgehoben, ſo doch nur auf den ſchlechteſten Theil der Bürger, auf die Gewerbtreibenden, beſchränkt. Für die eigentlich freien Bürger, wenn wir ſo noch ſagen dürfen, wird auch das Familienleben zerſtört. Daß die Kinder dem Staate, nicht den Eltern angehören, verſteht ſich ja von ſelbſt; aber auch die Weiber ſollen Gemeingut ſein *). Natürlich wird nun nach dieſer Anſicht auch die Erziehung ganz in die Hände des Staats gegeben, von dem erſten Anfange des Lebens an; die Künſte, beſonders die Muſik, die Dichtkunſt und der Tanz, als Erziehungsmittel wer-

*) De leg. V. p. 739. b. *πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ὡς γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα· λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. τοῦτ' οὖν εἴ τέ που νῦν ἔστιν εἴ τ' ἔσται ποτέ, κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινοὺς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα ξύμπαντα, καὶ πάσῃ μηχανῇ τὸ λεγόμενον ἴδιον πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξῄρηται, μεμηχάνηται δ' εἰς τὸ δυνατὸν καὶ τὰ φύσει ἴδια κοινὰ ἁμηγέπη γεγονέναι κτλ.* De rep. III. p. 416. sq.; IV. p. 423. e.; V. p. 457. b. sq. Die bekannten Abweichungen in den Büchern von den Geſetzen werden nur als Nachgiebigkeit des Geſetzgebers gegen die Schwächen der Menſchen ausgeführt.

den ganz unter die beschneidende Aufsicht des Staats gestellt [1]), und wenn auch der Götterglaube als eine der Grundlagen des Staats erscheint und die Ehrfurcht vor dem Götterspruche einzuschärfen nicht versäumt wird [2]), so ist doch die griechische Götterverehrung zu sehr mit der Dichtkunst verflochten, als daß nicht auch jene mit dieser der meisternden Kunst des Politikers unterworfen werden sollte [3]). Bei einer solchen Einrichtung des Staats kann es natürlich nicht als Zweck angesehen werden, daß ein einzelner Theil desselben glückselig lebe, sondern nur auf die Glückseligkeit des Ganzen ist das Streben des Staatsmannes gerichtet und nur eine eingeschränkte Glückseligkeit wird dem einzelnen Theile des Staates zugestanden [4]). Wenn nun auf solche Weise alle Zwecke und alle Kräfte der einzelnen Menschen dem Staate überwiesen werden, so ist freilich der, welcher den Staat leitet, ein vollkommener Herrscher; er hat über alle Gesetze Macht und ist selbst von keinem Gesetze gebunden [5]); und daraus stammt

---

1) Besonders de rep. II p. 376. e sq. bis in das dritte Buch hinein.

2) De rep. IV. p. 427. b sq.; de leg. VI. p. 759. a. sqq.; VIII. init. und sonst.

3) De leg. VII. p. 801. c sq.

4) De rep. IV. init.

5) Polit. p. 293. e sqq. Hier ist jedoch nur von dem idealen Herrscher, welcher eigentlich Gott ist, die Rede, wie aus p. 300. e. erhellt. Doch ist der Grund, welcher gegen die Herrschaft des allgemeinen Gesetzes angeführt wird, von allgemeinerer Bedeutung. P. 294. a sqq. *ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν.* Daher wird auch in den Gesetzen das strenge Festhalten am Gesetzlichen nur deswegen empfohlen, weil der wahrhaft einsichtige Mann fehlt. De leg. IX. p. 875.

denn dem Platon auch der bittere Tadel der wirklichen Staatsmänner, welche nicht sowohl Leiter, als geschickte Diener des Volkes sind [1]), und der strenge Ausspruch über die, welche sich für Staatskünstler ausgeben, daß sie nach dem Erfolge ihrer Bemühungen zur Verbesserung des Staats gerichtet werden dürften, denn kein Vorsteher des Staats werde jemals mit Unrecht von dem Staate, welchem er vorstehe, ins Verderben gestürzt werden können [2]). Doch kann man hierin die ideale Ausmalung der Staatsverhältnisse noch einigermaaßen entschuldigen. Wenn dagegen das Ideal mit der unvollkommenen Wirklichkeit in Mißverhältniß geräth und Platon dann fordert, daß die Wirklichkeit den idealen Anforderungen aufgeopfert werde, so ergeben sich wahrhaft unsittliche Vorschriften. So wird es wohl schon niemand billigen, daß Platon verlangt, die schlechtgebornen oder kranken Kinder sollten aus dem Staate ausgestoßen und nicht ernährt werden [3]), so wie er auch die Ernährung und Pflege

---

1) Gorg. p. 517. b. sq.

2) Gorg. p. 519. c. *προστάτης γὰρ πόλεως οὐδ' ἂν εἷς ποτὲ ἀδίκως ἀπόλοιτο ὑπ' αὐτῆς τῆς πόλεως, ἧς προστατεῖ.* So werden Miltiades, Themistokles, Kimon, Perikles und Alkibiades als Verderber des Volks von Platon gerichtet. Nur Aristeides erfährt ein günstigeres Urtheil, nicht ohne parteiische Umbeugung des Grundsatzes. Gorg. p. 526. b.

3) De rep. V. p. 459. d; 460. c; Tim. p. 18. e. Der Ausdruck im Timäos ist nicht recht klar; auch genügen die Auslegungen der Erklärer nicht. Nach den Stellen in der Republik würde man annehmen müssen, Platon wolle die kranken Kinder aussetzen lassen. Von den Kindern aus späterer, unregelmäßiger Vermischung ist es außer Zweifel, daß Platon sie auszusetzen befiehlt. De rep. V. p. 461. c.

eines krankenden Menschen nicht zugeben will, weil er doch weder für Andere noch für sich etwas Taugliches vollbringen könne [1]); am meisten aber zeigt es, wie seine Vorschriften der Ausbildung wahrhaft menschlicher Gesinnung zuwider sind, daß er es bei der Einrichtung seines Staats für nöthig findet, die Bürger durch Lügen und allerlei Trugmittel zu hintergehen und Täuschung wie ein Arzneimittel zu gebrauchen [2]).

Der andere Fehler, welchem Platon sich überläßt, ist von solcher Art, daß er den Philosophen häufig begegnet. Durch ihre Beschäftigung werden sie auf das Allgemeine geführt, und zuweilen vergessen sie die Rückkehr zum Einzelnen. So ist es nun wohl dem Platon nicht durchaus ergangen, aber doch verführt ihn eine gewisse Neigung, in den Bestandtheilen des Staats eben nur diese Bestandtheile zu erblicken und seine Gedanken davon ganz abzuwenden, daß sie überdies einzelne Menschen sind. So läßt also Platon das Einzelne nicht bloß in den Staat, sondern sogar in einen besondern Bestandtheil des Staates aufgehen, und es ist dadurch ge-

---

1) De rep. III. p. 405. c sq.

2) De rep. III. p. 389. b. *εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἁπτέον. Δῆλον, ἔφη. Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως, εἴ πέρ τισιν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι. — — ἐπ᾽ ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.* De rep. V. p. 459. c.; Tim. l. l. Diesen frommen Betrug zählt Schleiermacher, Einleitung zum Staate S. 18., zu dem mythischen Theile der platonischen Darstellung. Aber ich weiß nicht, ob man in der Auslegung der platonischen Lehre so weit gehen darf.

ſchehen, daß die Figuren des platoniſchen Staats ihre Eigenthümlichkeit und Menſchlichkeit faſt ganz ablegen mußten, um zu nichts als nur zu Vertretern ihres Standes zu werden. Platon nimmt darauf gar keine Rückſicht, daß die Menſchen im Staate nur nach gewiſſen Verrichtungen einem Stande angehören und daher auch wohl ein und derſelbe Menſch in verſchiedenen Verrichtungen verſchiedenen Ständen zugezählt werden darf, ſondern den Krieger betrachtet er nur als Krieger, den Herrſcher nur als Herrſcher. Zuweilen bemerkt er dies ſelbſt *); aber er iſt weit entfernt hierin einen Fehler zu ſehen, vielmehr hält er eine ſolche Verfahrungsweiſe für nothwendig, um den Staat als ein Ganzes darzuſtellen. Darauf beruht auch die ſogenannte ariſtokratiſche Geſinnung des Platon. Man kann nicht ſagen, daß die Staatsverfaſſung, welche Platon empfiehlt, eine rein ariſtokratiſche ſei, vielmehr mangeln ihr einige der Elemente, welche wir als der ariſtokratiſchen Verfaſſung weſentlich anſehen müſſen. Wenn wir die Anſicht des Platon hierüber im richtigen geſchichtlichen Lichte erblicken wollen, ſo müſſen wir bemerken, daß zu ſeiner Zeit die Griechen, nachdem ſie die ochlokratiſchen und oligarchiſchen Stürme durchlaufen hatten, dem Königthum geneigter zu werden anfingen. So iſt es denn auch ein Königthum und zwar ein unbeſchränktes, welches Platon allen übrigen Staatsverfaſſungen vorzieht, an deſſen Spitze er aber freilich einen Menſchen geſtellt wiſſen will, welcher nicht mehr Menſch iſt, ſondern ein vollkommener

*) De rep. I. p. 340. d. e; IV. 420. c sq.

Herrscher, welcher die Vernunft allein in sich zur Herrschaft und die Philosophie zur Vollendung gebracht hat. Daß nur Einer herrsche, scheint ihm gut, theils weil immer nur wenige der politischen Weisheit theilhaftig sein werden, theils weil ein wahrhaft Einsichtiger allein der Führung des Staats gewachsen ist. Wozu sollten ihm Andere zur Seite stehen [1]? Gegen diese wahre Staatsverfassung sind ihm Demokratie, Oligarchie, Aristokratie und das gewöhnliche Königthum nichts, sie sind nicht Staatsverfassungen, sondern nur Arten, wie man Staaten bewohnt [2]). Dies ist das Aeußerste in der strengen Ansicht des Platon, zuweilen jedoch läßt er auch von seiner Strenge nach und findet, daß die gemischten Staatsverfassungen, welche etwas vom Monarchischen, etwas vom Demokratischen an sich tragen, die besten sind, in welcher Rücksicht ihm denn die kretische und die lakonische Staatsverwaltung besser sind, als die athenische [3]). Wird nun hierdurch die aristokratische Verfassung der demokratischen vorgezogen, so geschieht dies in einem noch weitern Sinne, wenn Platon alle die Verfassungen aristokratisch nennt, in welchen der Beste oder die Besten herrschen [4]). In diesem Sinne wird selbst die athenische Volksherrschaft,

---

1) Deswegen läßt er unter den Philosophen die Herrschaft wechseln. De rep. VII. p. 540. b. In den Gesetzen dagegen wird der Staat einem Senat, dem *νυκτερινὸς σύλλογος*, übergeben.

2) *πόλεων οἰκήσεις*. De leg. IV. p. 711. d. sq.; Polit. p. 300. e sq.; de rep. VIII. init.

3) De leg. III. p. 693. d. e.

4) De rep. IV. fin.; VIII. p. 544. e.

wenn auch ironisch, eine Aristokratie genannt [1]). Doch dies ist nur ein Wort; die aristokratische Gesinnung des Platon spricht sich darin nicht aus, sondern nur in der Art, wie er die Zusammensetzung seines Staates sich denkt. Bei dieser ist auf die Gerechtigkeit zu sehen, welche aber nicht darin besteht, daß alle gleiche Würde und Macht empfangen, sondern ein jeder nach seinem Werthe, die Bessern mehr, die Schlechtern weniger, indem ein jeder Theil des Staates nur das zu verwalten hat, was seinem Begriffe entspricht [2]). Hierbei aber ist einer der wichtigsten Punkte die scharfe Sonderung der Stände, wie sie der aristokratischen Verfassung gemäß ist, und was daraus hervorgeht, die gänzliche Ausschließung der niedern Stände vom eigentlichen Staatsleben, endlich auch die wiederholte Warnung vor Neuerungen [3]), wodurch die unveränderliche Fortdauer der alten Ständeverschiedenheit bezweckt wird. Denn wiewohl Platon anerkennt, daß, wenn eine vollkommene Einsicht in das Sittliche bei den Herrschenden stattfinden sollte, es keiner feststehenden Gesetze bedürfe, sondern es rathsam sein würde, nur den Umständen gemäß Gesetze oder vielmehr Befehle zu geben: so will er doch, daß in der unvollkommenen Gesellschaft der Menschen die alten Gesetze als Einrichtungen der Götter verehrt werden. Man könnte hierher noch rechnen, daß Pla-

1) Menex. p. 238. c

2) De leg. VI. p. 756. e sqq. Das Loos entscheidet nur nach der Zahl. Es wird nur zugelassen wegen der Unvollkommenheit der Menschen.

3) De rep. IV. p. 424. b; de leg. II. p. 656. d sq.; IV. init. Polit. p. 300. e.

ton auch auf die Geburt aus kräftigen und tüchtigen Geschlechtern großen Werth legt, wenn er nicht doch hierin eine Milderung seiner Grundsätze zuließe. Platon will nicht eine Aristokratie der Geschlechter, noch weniger des Reichthums, sondern nur eine Herrschaft der Einsicht. Meistentheils, meint er zwar, würden von Guten Gute, Schlechte von Schlechten erzeugt, jedoch auch zuweilen Schlechte von Guten und Gute von Schlechten. Daher müßten denn die einsichtigen Herrscher des Staats besonders darauf sehen, daß sie eine jede Natur zu unterscheiden vermöchten, wozu sie dem Staate nützlich sein werde, und zu diesem Geschäfte sie erziehen, indem allein auf solche Weise der Staat als wohl zusammengefügte Einheit dauern könne [1]).

Zieht man diese Mängel, diese Schroffheiten ab, so wird man in der Ansicht, welche Platon vom Staat giebt, nicht viel Anstößiges finden. Platon unterscheidet das Bedürfniß, aus welchem zuerst der Staat hervorgegangen ist, von dem Zwecke, zu welchem er dienen soll. Das Bedürfniß ist, daß der einzelne Mensch nicht alles das, was zu seinem Leben gehört, sich verschaffen kann und deswegen genöthigt wird, die Gemeinschaft Anderer zu suchen. So entstehen also Verbindungen der Menschen untereinander, welche darauf abzwecken, auf das Leichteste einem jeden durch Mithülfe Aller das zu verschaffen, was er bedarf [2]). Hieraus bildet sich auch die

1) De rep. III. p. 415. a sq.; IV. p. 423. c sq.; V. p. 459. a sq.; Tim. p. 18. e.

2) De rep. II. p. 369. b. *γίγνεται τοίνυν πόλις, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής.*

Vertheilung der Arbeiten, indem es räthlich erscheint, daß ein jeder dasjenige den Uebrigen bereite und verschaffe, wozu er von Natur die beste Anlage besitzt, von andern Arbeiten dagegen sich zurückhalte, damit er in seiner Kunst auf das beste sich ausbilden könne [1]). Und nicht weniger gehen daraus Krämerei und Handel hervor zur Bequemlichkeit des Austausches, welcher aus der Vertheilung der Arbeiten entstehen muß. Aber alles dieses, wenn es auch in der größesten Volkommenheit getrieben wird und nicht nur Abhülfe der Bedürfnisse, sondern auch Ueberfluß und Ueppigkeit in der Befriedigung der sinnlichen Begierden den Menschen verschafft, bringt doch nicht einen gerechten Staat hervor [2]). Deswegen legt auch Platon auf die ersten Bedingungen, von welchen die Gründung eines Staates abhängt, auf Lage, Boden und natürliche Beschaffenheit des Landes, nur eine geringere Bedeutung, wie sehr ihm auch das hellenische Land den Vorzug vor allen übrigen zu verdienen scheint. Er beschreibt jene Bedingungen entweder nur in sehr allgemeinen Ausdrücken, berücksichtigend, wie sie auf die Erzeugung und die Sitten der Menschen einen bedeutenden Einfluß haben [3]), oder was er davon anführt, besteht fast nur in verneinenden Vorschriften, welche mit

---

1) De rep. II. p. 370. c. *ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων πράττῃ.*

2) Dies deutet Platon durch die Frage an, ob in einer solchen Gesellschaft der Handwerker, Handelsleute und Tagelöhner auch Gerechtigkeit sein werde. De rep. II. p. 371. e.

3) De leg. V. fin.

offenbarer Rücksicht auf die Verhältnisse seiner Vaterstadt gegeben, die Vorsicht einschärfen, daß man nicht durch vortheilhafte Lage an der See und durch andere Begünstigungen für Handel, Seefahrt und Seekrieg die Bürger zwar reich, aber auch unmäßig und unzuverlässig in ihren friedlichen und kriegerischen Sitten mache [1]). Der Staat ist nicht dazu, den sinnlichen Bedürfnissen die beste Befriedigung zu verschaffen, sondern die wahre Staatskunst geht darauf aus, die Bürger besser zu machen [2]). Daher müssen alle Einrichtungen im Staate der Idee des Guten entsprechen, und es würde gar kein Staat sein können, wenn nicht die Idee des Guten in ihm vorhanden wäre und die Herrschaft führte.

Platon nun von der Vergleichung des Staats mit der einzelnen Seele ausgehend und die Idee vor Augen habend, daß die Masse des Volks so viel als möglich zur Einheit gebracht werden müsse, will die Ordnung des Staats auch ganz wie die Ordnung der einzelnen Seele gestaltet haben. So verlangt er denn einen Theil des Staates, welcher der Vernunft in der Seele entspricht und welchem die Herrschaft übergeben werden müsse, einen andern, welcher mit dem Muthe in der Seele verglichen wird und den Herrschern zur Hülfe bestimmt ist, endlich einen dritten, welcher dem sinnlichen

1) De leg. IV. p. 704. sqq.

2) Gorg. p. 464. b sq.; 515. b. *ἐρωτῶ βουλόμενος εἰδέναι — εἰ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήσει ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν.* De leg. IV. p. 707. d; VI. p. 770. c; XII. p. 962. a sqq. *πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέπονθ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.*

Begehren sich zur Seite stellt und nur dazu vorhanden ist, die körperlichen Bedürfnisse der Seele zu besorgen. Dies sind die drei Stände der Herrscher, der Wächter und der Handwerker. Durch einen jeden dieser drei Stände kommt dem Staate eine eigene Tugend zu, durch den Stand der Herrscher die Weisheit, durch den Stand der Wächter oder Krieger die Tapferkeit, dadurch, daß der Stand der Handwerker den Herrschern gehorsam lebt, die Mäßigkeit; aus der richtigen Verbindung dieser drei Tugenden im gesammten Staatsleben geht die Gerechtigkeit des Staats hervor *).

Man sieht, daß diese ganze Verfassung auf dem Grundsatze beruht, daß einer jeden Seele von Natur ihr bestimmter Wirkungskreis angewiesen ist, ein Grundsatz, welcher erst dadurch Fruchtbarkeit erlangt, daß Platon die Verschiedenheit der Wirkungskreise nach den verschiedenen Theilen der Seele begriffsmäßig bestimmt und so

*) De rep. IV. p. 427. c sqq. *τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, τῷ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις. — — τίς ἂν εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας ἢ δείλην ἢ ἀνδρείαν πόλιν εἴποι, ἀλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος, ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς; — — οὐκοῦν καὶ ταῦτα ὁρᾷς ἐνόντα σοι ἐν τῇ πόλει καὶ κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεστέροις; — — ἐθέμεθα δὲ δή που καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη. — — ἐνάμιλλον ἄρα, ὡς ἔοικε, πρὸς ἀρετὴν πόλεως τῇ τε σοφίᾳ αὐτῆς καὶ τῇ σωφροσύνῃ καὶ τῇ ἀνδρίᾳ ἡ τοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ τὰ αὑτοῦ πράττειν δύναμις. Καὶ μάλα, ἔφη. Οὐκοῦν δικαιοσύνην τό γε τούτοις ἐνάμιλλον ἂν εἰς ἀρετὴν πόλεως θείης; Παντάπασι μὲν οὖν.*

die Menschen in allgemeine Begriffe verwandelt. Der wichtigste Gegensatz ist nun hier der Gegensatz zwischen dem, was so wie in der Seele, so in dem Staate herrschen, und was beherrscht werden soll. Ohne einen solchen Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthan kann der Staat nicht bestehen [1]). Auch ihn steigert Platon, wie er gewohnt ist, zu einem vollkommenen und denkt sich so wie einen vollkommenen Herrscher, so einen vollkommenen Unterthanen, welcher in der That in Nichts vom Sklaven sich unterscheidet, außer nur darin, daß er nicht Sklav eines Einzelnen, sondern Sklav des Staates ist. Dies stimmt auch ganz damit überein, daß Platon die Sklaverei als eine natürliche Einrichtung ansieht, welche aus der Niedrigkeit der natürlichen Gesinnung fließt [2]). Zum Unterthanen aber im vollen Sinne des Wortes ist derjenige bestimmt, welcher nur den Bedürfnissen der sinnlichen Begierden dient. Mit diesem, als dem geringeren Theile des Gemeinwesens, beschäftigt sich Platon am wenigsten. Er setzt ihn nur als ein nothwendiges Mittel des Staates voraus, damit die übrigen Stände nicht mit den Bedürfnissen des Leibes sich zu beschäftigen brauchen. Seine Bildung überläßt er ihm selbst, als werde

1) De leg. III. p. 689. e; de rep. III. p. 412. a.

2) Polit. p. 309. a. Doch sollen die Hellenen nicht Hellenen zu Sklaven haben. De rep. V. p. 469. c. Nach der Art, wie die Gesetze das Staatswesen einer Colonie beschreiben, fällt in dieser der Stand der Handwerker ganz weg als ein Stand der Bürger. Nur zum Landbau und zum Kriege sollen diese gebraucht werden und der Kunst der Gerechtigkeit alle übrige Zeit zuwenden, auch keine handwerksmäßige Kunst von ihren Sklaven treiben lassen. Nur Fremden fallen diese Künste zu. De leg. VIII. p. 846. d sqq.

er wohl die Mittel zur Abhülfe der nothwendigen Bedürfnisse finden; selbst die Gesetzgebung und Rechtspflege in Beziehung auf die gewerbtreibende Masse des Volkes hält er für gering [1]), und nur so viel schreibt er vor, daß die Handwerker weder zu reich, noch zu arm sein sollen, das erstere, weil sie sonst nicht würden arbeiten wollen, das andere, weil es ihnen sonst an Werkzeugen für ihre Arbeit fehlen würde [2]).

Wenn nun Platon einen sehr strengen Abschnitt zwischen den Handwerkern und der Obrigkeit setzt, so mildert sich dagegen sein Staat in der Absonderung der Herrscher und ihrer Helfer aus dem Kriegerstande. Wir können es uns nicht verleugnen, daß hierin eine der kleinen Abweichungen von dem Grundsatze stattfindet, welche bei dem analogen Verfahren so leicht sich einschleichen. Wenn uns nämlich der Stand der Wächter die Ausbildung des Muthes im Staate vertritt, so sehen wir nicht ein, wie ein weniger strenger Abschnitt zwischen ihm und dem Stande der Regierenden, als zwischen ihm und dem Stande der Handarbeiter stattfinden soll. Wenn man auch sagen wollte, der Muth sei seinem Begriffe nach zum Helfer der Vernunft bestimmt, dem sinnlichen Begehren aber solle er feindlich sein, so setzt doch Platon fast noch einen stärkern Abschnitt zwischen ihm und der Vernunft dadurch, daß er diese zu dem unsterblichen, jenen aber zu dem sterblichen Theile der Seele zählt. Aus dieser begriffsmäßigen Ableitung des Krie-

1) De rep. IV. p. 425. c sq.

2) De rep. p. IV. 421. c sq.

gerstandes geht es also nicht hervor, daß Platon einen Uebergang aus dem Kriegerstande zum Herrscherstande zuläßt, indem er will, daß die ältesten und besten aus den Wächtern zur Obrigkeit werden sollen [1]). Der Grund hiervon liegt vielmehr in der Bestimmung, welche den Wächtern im Staate angewiesen wird, der Obrigkeit zu Helfern zu dienen [2]). Je weniger nämlich Platon für gut findet, in das Einzelne der Gesetzgebung und der Rechtspflege die Thätigkeit der Obrigkeit eingreifen zu lassen, um so mehr bedarf er einsichtsvoller Helfer der Obrigkeit. Wenn er gleich die Nothwendigkeit der Wächter aus der natürlichen Entstehung des Krieges ableitet, sobald nämlich der Staat zu groß wird, um die Bedürfnisse der Bevölkerung aus dem Lande ziehen zu können [3]): so scheint er doch bei der Bildung dieses Standes nicht sehr auf seine Nothwendigkeit für den Krieg gesehen zu haben, auch erscheint ihm der Krieg nur als ein nothwendiges Uebel [4]), sondern die Bestimmung der Wächter ist ihm hauptsächlich, die innern Feinde des Staates zu bekämpfen oder noch lieber zu verhüten, daß solche innere

1) De rep. III. p. 412. c.

2) Dies ist einer der Punkte, welche mich abhalten, der Meinung zu folgen, daß der Staat des Platon nicht sowohl darauf angelegt sei, den Staat, als die Gerechtigkeit und die Tugend in der einzelnen Seele zu schildern. Was neuerdings Schleiermacher für diese Meinung angeführt hat, erklärt sich meistens daraus, daß der Staat aus seiner Analogie mit der menschlichen Seele begriffen werden soll und so die beiden Aufgaben immer nebeneinander einhergehen.

3) De rep. II. p. 373. d sq.

4) De leg. I. p. 628. c.

Feinde aufkommen, vielmehr den guten Willen zum Beſten des Gemeinweſens unter den Bürgern immer zu erhalten. Dazu gehört denn nun nothwendig Kenntniß des Guten und des Böſen und Vermögen zu unterſcheiden, was dem Staate feind iſt und was nicht [1]). So wie nun hierdurch bei den Wächtern eine Ausbildung der Vernunft geſetzt wird zur Erkenntniß deſſen, was dem allgemeinen Beſten gemäß iſt und was ihm feindlich, ſo wird auch bei den Herrſchern des Staates eine Ausbildung des Muthes geſetzt, durch welche ſie allein im Stande ſind, die richtige Meinung vom Guten zu bewahren gegen alles das, was den Menſchen aus ihr herausſchrecken oder herausſchmeicheln möchte [2]), und auf ſolche Weiſe fließen denn die beiden oberſten Claſſen der Staatsbürger ziemlich ineinander, wenigſtens ſetzt es Platon als möglich, daß aus einem Wächter ein Herrſcher werden könne, nachdem er zugenommen an Jahren und an Wiſſenſchaft, und es erſcheint daher dem innern Weſen nach der eine von dem andern Stande nur dem Grade nach unterſchieden.

Daß dagegen die beiden höhern Stände von dem niedern Stande der Handwerker für das ganze Leben geſchieden ſind, geht beſonders daraus hervor, daß beide Arten der Bürger eine ganz verſchiedene Erziehung erhalten ſollen. Denn die Erziehung der niedern Claſſe überläßt Platon ganz dem Geſchick, dagegen die Erziehung der

---

1) De rep. II. p. 375. d sq.; III. p. 414. a; 415. d; Tim. p. 17. d.

2) De rep. III. p. 412. e sq.

Wächter will er sorgfältig vom Staate geordnet wissen. Er sieht wohl ein, daß kein Staat bestehen könne, wenn er nicht durch eine sorgfältige Erziehung gebildete Bürger besitzt. Daher schreibt er vor, der Anfang der Staatsverwaltung müsse von den Jungen gemacht werden [1]), und sein Sokrates rühmt sich, zu seiner Zeit allein oder fast allein die politisch Kunst zu treiben [2]). Indem er uns nun ein Bild von der Erziehungsweise der Wächter entwirft, schließt er sich an die Ansicht der Griechen von der Erziehung an, doch nicht ohne sie zu verbessern oder zu erweitern. Zwei Haupttheile der Erziehung setzt er fest, von welchen der eine, für den Leib, die Gymnastik, der andere, für die Seele, die Musik genannt wird. Zur Gymnastik gehört ihm eine jede Uebung des Leibes in Ertragung der Beschwerden, zur Ausdauer gegen Hunger und Durst, gegen Kälte und Hitze; auch der Tanz nimmt in ihr eine Stelle ein. Aber er bemerkt auch, daß die Uebung des Leibes nicht des Leibes wegen geschehen solle, sondern zum Besten der Seele, nämlich um den Muth groß zu ziehen und ihn zu befähigen, die sinnlichen Begehrungen zu unterjochen. In einem noch größern Umfange faßt Platon die Musik als Erziehungsmittel auf. Sie bezeichnet ihm alle Musenkünste, die gewöhnlichen Uebungen in der Grammatik sowohl, als die schönen Künste und die Wissenschaften. Hierin kam ihm schon die Uebung seiner Zeit entgegen, indem man angefangen hatte, mit dem Unterrichte in der Musik allmälig mancherlei andere Uebun-

1) Euthyphr. p. 2. d.

2) Gorg. p. 521. d.

gen zu verbinden. Doch geht Platon auf der einen Seite weit über die allgemeinen Bedürfnisse seiner Zeit hinaus, auf der andern Seite will er auch die krankhaften Neigungen seiner Zeit beschneiden. Um diese beiden Richtungen seiner Erziehungslehre richtig zu verstehen, muß man zwei Zwecke, welche er durch den Unterricht in der Musik erreichen will, unterscheiden. Der eine ist, den Wirkungen der Gymnastik ein Gegengewicht zu geben. Denn er bemerkt, daß die Erregung des Muthes durch die Leibesübungen zur Wildheit und Härte ausschlagen dürfte, wenn nicht die Beschäftigung mit den Musenkünsten hinzuträte als ein Milderungsmittel der Rohheit, während auch diese Beschäftigung wieder zu Weichlichkeit und zu übermäßiger Sanftmuth führen könnte, wenn nicht als Gegenmittel die Leibesübung gebraucht würde [1]). In Rücksicht auf diesen Zweck der Musik findet er nun mancherlei beschränkende Vorschriften nöthig. Die Musik soll nicht zu weichlich, noch zu ausschweifend sein [2]), wie denn Platon überhaupt im Gegensatz gegen die Neigung seiner Zeit die große Mannigfaltigkeit der Reizmittel in den Künsten als

---

1) De rep. II. p. 376. e. *τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης; ἔστι δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική.* De rep. III. p. 410. b sq. *ἆρ' οὖν καὶ οἱ καθιστάντες μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν οὐχ οὗ ἕνεκά τινες οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ δὲ τὴν ψυχήν; Ἀλλὰ τί μήν; ἔφη. Κινδυνεύουσιν, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφότερα τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι. — ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῇ μαλακώτεροι αὖ γίγνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς. κτλ.*

2) De rep. III. p. 398. d sq.; Laches p. 188. d, und sonst.

Ueppigkeit haßt und dagegen Strenge und Ernst der alten Weise empfiehlt. Auch die übrigen Künste sollen unter der Zucht des Staates stehen und sich nicht der Schmeichelei hingeben [1]), vorzüglich aber ist es die Dichtkunst, deren üblen Einfluß auf die Sitten Platon befürchtet und welche er daher beschränken zu müssen glaubt. Alle schöne Kunst überhaupt betrachtet Platon, wir können es uns nicht verhehlen, aus einem niedern Gesichtspunkte, nur als Nachahmung und zwar als Nachahmung der Erscheinung, nicht der Ideen, denn sie wird nicht mit Wissenschaft getrieben, welche die Ideen begleitet [2]). Hierbei scheint er nicht genug zu berücksichtigen, daß doch in den Dichtern ein göttlicher Enthusiasmus nicht verkannt werden kann [3]). Eine solche nachahmerische Kunst erscheint ihm nun nur wie ein Spiel [4]), welches wohl für die Erziehung sehr gut zu gebrauchen ist — denn das Spiel ist ihm ein sehr kräftiges Bildungsmittel [5]) — welches aber auch den Zwecken der Erziehung gemäß eingerichtet sein muß, wenn es nicht zum Nachtheil gereichen soll. Von der epischen und dramatischen Dichtkunst bemerkt Platon besonders, daß sie durch Nachahmung leidenschaftlicher Bewegungen des Gemüths zu gefallen suche und so die Seele reize, an etwas Wohlgefallen zu finden, was viel-

---

1) De rep. III. p. 400. e sq.

2) De leg. II. p. 668. a; de rep. X. p. 598. a sq.

3) Dies erkennt er sonst an. Apol. p. 22. b; Phaedr. p. 245. a; Io p. 533. c sq. und sonst.

4) De rep. X. p. 602. b; Polit. p. 288. c.

5) De leg. I. p. 643. b sq.; de rep. VII. p. 536. e.

mehr schändlich sei, und daher will er auch diese Arten der Dichtkunst ganz aus dem Staate verbannen [1]). Etwas günstiger ist er gegen die lyrische Dichtung gesinnt, wiewohl doch nur insoweit, als sie sich aller Schmeichelei enthält und nichts Unanständiges empfiehlt, sondern nur das Lob der Götter und Helden besingt nach richtiger Weise. Diese Art der Dichtkunst erlaubt Platon im Staate zu nähren, doch nur unter Aufsicht von Richtern, welche auf das Gute sich verstehen [2]). So hat Platon den alten Kampf der Philosophie gegen die Dichtkunst fortgesetzt und zum Theil erweitert, zum Theil näher bestimmt.

Wenn wir zu den angegebenen Uebungen noch den grammatischen Unterricht rechnen, wiewohl dieser in den Kreis der übrigen von uns erwähnten Musenkünste nur wenig hineinpaßt und von Platon selbst auch nicht sonderlich geschätzt wird [3]): so haben wir damit alles das bezeichnet, was den einen Zweck des Unterrichts in der Musik betrifft. Wir finden, daß Platon hierin nur auf

---

1) De rep. III. p. 398. a.; X. p. 603. c sqq.; de leg. VII. p. 810. e sqq.

2) De rep. X. p. 607. a; de leg. IV. p. 719. b; VII. p. 801. c. Hier ist von einer förmlichen Censuranstalt die Rede. So sollen auch Komödie und Tragödie nur unter der Aufsicht der Obrigkeit selbst in dem unvollkommenen Staate zugelassen werden. Die Dichtung und Darstellung wird aber nicht den Bürgern erlaubt, sondern Sklaven und gemietheten Fremdlingen. De leg. VII. p. 816. c sqq. Andere Gedichte zu verfassen wird Bürgern aufgetragen, wobei übrigens auf dichterisches Talent keine Rücksicht genommen wird, unter Aufsicht. De leg. VIII. p. 829. c sqq.

3) De leg. VII. p. 809. e sq.

eine Beschränkung dessen, was den gebildeten Griechen zu seiner Zeit als Erziehungsmittel galt, ausgegangen ist. Der andere Zweck aber, welcher dem Platon bei der Beschäftigung mit den Musenkünsten vorschwebt, erweitert den Kreis der griechischen Erziehung um Vieles. Daß ein solcher zweiter Zweck seinen Anpreisungen der Musik zum Grunde liege, bemerken wir alsbald, wenn wir lesen, daß er nicht denjenigen für den am besten in der Musik Unterrichteten ansieht, welcher Saite zu Saite, sondern den, welcher Gymnastik und Musik miteinander in der Seele harmonisch zu stimmen weiß [1]); denn hier lernen wir eine Musik kennen, welche über Musik und Gymnastik gesetzt ist. Wer nur ein wenig den Platon kennt, versteht auch, daß mit dieser Musik der Seele die Philosophie gemeint sei [2]). Die Bildung in der Philosophie zweckt nun aber nicht sowohl darauf ab, die Wächter zu tüchtigen Wächtern zu machen, als vielmehr ihnen die Erkenntniß des Guten zu gewähren, durch welche der Staat von den Herrschern geleitet werden soll. Es liegt durchaus in der Ansicht der Tugend und des Staates, wie Platon sie auffaßt, daß alles wahrhaft Gute im einzelnen Menschen und in der Gesellschaft allein von der Einsicht in das Gute ausgehen kann, und da die Erkenntniß des Guten an und für sich nur in der Philoso-

1) De rep. III. p. 412. a. *τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις συνιστάντα.*

2) So wird auch die Philosophie der *δημώδης μουσικὴ* entgegengesetzt. Phaed. p. 61. a; cf. Heindorf ad h. l.

phie gefunden wird, so konnte unser Philosoph von dem berühmten oder berüchtigten Satze nicht ablassen, daß eine Abhülfe des Bösen für den Staat nur zu erwarten sei, wenn die Philosophen Könige würden oder die Könige wahrhaft philosophirten *). Daher mußte er denn auch in seiner Beschreibung des Staates ein Bild entwerfen von der Art, wie die Wächter zur Philosophie erzogen werden könnten. Er unterscheidet hierbei zwei Arten der Beschäftigung mit der Musik oder mit der unmittelbar geistigen Ausbildung der Vorstellung und des Gedankens; die eine ist auf das Sinnliche gerichtet und erzeugt die Meinung, die andere aber führt zu den Begriffen an und für sich und zu den Erkenntnissen, welche die Seele für sich denkend erlangt. Und einen jeden dieser beiden Theile schneidet er wieder in zwei Hälften, von welchen die eine zu der andern wie die niedere zu der höhern sich verhält und die erste nur als Mittel zu der andern dienen soll. Bei dieser Eintheilung muß man nicht aus den Augen verlieren, daß sie nur wegen der Erziehung gemacht wird. Die beiden Haupttheile beziehen sich daher auf die niedere und die höhere Beschäftigung mit den Musenkünsten, und das Gebiet der Meinung umfaßt also nur diejenigen Uebungen, welche allen

*) De rep. V. p. 473. c. *ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν τοῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν προευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα τοῖς πόλεσιν δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει.* De rep. VI. init.; VII. p. 521. b; Polit. p. 294. a sq.; de leg. XII. p. 965. a sq.

Wächtern gemein sein sollen, d. h. auf der einen Seite die Beschäftigung mit den nachbildenden Künsten, welche hier Bilderweisheit (εἰκασία) genannt wird, und auf der andern Seite die Erkenntniß des Guten und des Bösen in der sinnlichen Wirklichkeit, oder, wie Platon sagt, den Glauben (πίστις) [1]). Aber diese Beschäftigungen sollen nur als Vorstufen für die wissenschaftliche Bildung dienen, in welcher Platon wieder die niedere, die mathematischen Wissenschaften nebst Astronomie und wissenschaftlicher Musik umfassend, von der höhern, der Philosophie, unterscheidet. Jene bezeichnet er daher auch mit einem andern Namen, er will sie nicht Wissenschaft genannt wissen, sondern nur Nachdenken (διάνοια), und sie soll ihm auch nur als Mittel dienen, um zur Philosophie oder zur vernünftigen Einsicht (νοήσις) zu gelangen [2]). Nur die ausgezeichnetsten Naturen unter den Wächtern, meint er, würden zu dieser Stufe der Ein-

---

1) Man hat εἰκασία in der anzuführenden Stelle nicht richtig durch Wahrscheinlichkeit übersetzt. Noch weniger richtig ist es, wenn man in dieser Eintheilung der δόξα einen Gegensatz in den Wissenschaften der Meinung gesucht hat. Unsere Erklärung beruht auf de rep. VI. p. 509. e. — ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες. λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνέστηκε καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον. Daß unter dieses Gebiet nach Platon auch die Darstellungen der schönen Kunst fallen, muß aus dem Vorigen klar sein. Es ist in diesen Stellen eine ähnliche Anweisung wie im Gastmahle p. 210.

2) De rep. VI. fin. καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν. De rep. VII. p. 533. e.

ſicht gelangen können, und man müſſe dieſelben prüfen vom zwanzigſten Jahre an, ob ſie fähig wären, die Uebereinſtimmung der Wiſſenſchaften, welche ſie früher erlernt, zu ſehen und die Natur des Seienden zu erkennen, nachher aber vom dreißigſten Jahre an ſie zur Dialektik ſelbſt führen [1]). So will Platon den höchſten Stand der Herrſcher gebildet haben, und es iſt nur noch als eine Eigenthümlichkeit ſeiner Denkart zu erwähnen, daß er auch dem weiblichen Geſchlecht einen Antheil gönnt an dieſer Erziehung, indem er, obgleich es in allen Stücken für ſchwächer haltend als das männliche, doch der Möglichkeit Raum giebt, daß ein Weib allen den Verrichtungen der Obrigkeit vorſtehen könne [2]).

Wenn man nun noch bedenkt, daß von den Wächtern nur die Aelteſten, als völlig Erzogene, Herrſcher ſein ſollen, früheſtens von ihrem funfzigſten Jahre an [3]), und daß ſie als Herrſcher auch wieder die Jüngern zu erziehen haben: ſo wird man einſehen, wie Platon die Abſicht hat, den ganzen Staat in Beziehung wenigſtens auf die wahren Bürger zu einer großen Erziehungsanſtalt zu machen [4]). Daher will er ihn auch gar nicht

---

1) De rep. VII. p. 537. b.

2) De rep. VII. p. 540. c.

3) De rep. VII. p. 540. a. So wie in den Geſetzen überhaupt die Zahlen der Jahre anders feſtgeſtellt ſind, als in dem Staat, ſo auch in Beziehung auf die obrigkeitlichen Würden. De leg. V. fin.

4) Menex. p. 238. c. *πολίτεια γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστί, καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν.* De leg. IX. p. 857. e. Daher ſind die Geſetze gering gegen das Eine und Große, die

groß haben, sondern nur von dem Maaße, welches für seine Bedürfnisse genügt [1]); daher ist auch alles in ihm darauf angelegt, daß die Wächter nur als eine Familie erscheinen. Sie sollen kein eigenes Haus, kein eigenes Vermögen besitzen; selbst Gemeinschaft der Weiber soll unter ihnen stattfinden, wobei die Weiber nur als ein Mittel für die Fortpflanzung des Staats angesehen werden, und zuletzt sollen auch die Kinder nicht ihren Eltern angehören, sondern nur dem Staate. Als Grund dieser Maaßregeln giebt Platon zwar an, theils daß die Wächter keine Veranlassung haben sollen, gegen ihre Untergebenen sich hart zu betragen, theils daß die richtige Kindererzeugung immer erhalten werde [2]); aber wenn auch diese Gründe, besonders der letztere, großes Gewicht bei ihm haben mochten, so scheint ihn doch noch mehr ein anderer Grund zu bestimmen, nämlich daß durch eine solche Einrichtung der Staat eine rechte Einheit, wenn auch nicht gleich der eines Menschen, doch gleich der einer Familie erhalten werde [3]). Denn dies ist ihm ja überall der Zweck und auch der Lohn der Gerechtigkeit sowohl

---

Erziehung. De rep. IV. p. 423 d. *τὸ λεγόμενον ἓν μέγα —, μᾶλλον δὲ ἀντὶ μεγάλου ἱκανόν — τὴν παιδείαν καὶ τροφήν.*

1) De rep. IV. p. 423. c; de leg. V. p. 737. d. werden 5040 Bürger als hinreichende Zahl angenommen, wobei zu bedenken, daß in den Gesetzen die ackerbauende Classe mitgezählt wird.

2) De rep. III. p. 415. a sq.; IV. init.

3) De rep. V. p. 461. e sq. Deswegen wird auch die Entstehung des Staats nur als eine Erweiterung des Hauswesens geschildert. De leg. III. p. 681. a. Die Erziehung soll aber nicht für die Familie, sondern für den Staat erziehen, dem die Kinder mehr angehören als den Eltern. De leg. VII. p. 804. d.

in der einzelnen Seele, als auch im Staate, daß sie Einigkeit hervorbringt und die Parteiungen beschwichtigt, welche nothwendige Folgen der Ausartungen der Seele und des Staates sind.

Wie man sich nun auch bewegt fühlen mag, wenn man diese Schilderungen des Staates gelesen hat, so wird man doch wohl innerlich ergriffen werden, wenn man findet, wie Platon zum Schlusse derselben von dem kleinen Kreise einer griechischen Stadt absieht und uns die Gerechtigkeit schildert, wie sie gestellt ist in der großen Gesammtheit der Welt. Man sieht hier, daß es ihm nicht darauf ankommt, den Staat als eine geschlossene Einheit zu betrachten, sondern nur als einen Theil der Welt, in welcher ebenfalls die Gerechtigkeit der ordnende Grund ist. So verknüpfen sich die Ausgänge seiner ethischen Lehre mit der Ansicht, welche er von der Bildung der ganzen Welt hat. In seiner Schilderung des Staates hat er uns gelehrt, daß der Gerechte bei seinen Handlungen nicht auf seine Glückseligkeit zu sehen habe, wiewohl es natürlich sei, daß einer jeden Art der Tugend auch ihre eigene Art der Lust folge, zum Schlusse zeigt er nun auch, daß so wie der Einzelne nur in der gerechten Zusammenstimmung aller seiner sittlichen Kräfte seine Eintracht mit sich selbst finden und so auch jeder einzelnen Kraft ihr Recht widerfahren lassen könne, so auch in dem Ganzen der Welt die Glückseligkeit nur in dem Maaße vorhanden sei, in welchem die Gerechtigkeit, und daß ein jeder Einzelne in der Welt von dem Ganzen so weit gefördert werde, als er mit ihm in gerechter Eintracht lebe. Die Gerechtigkeit ist nicht nur an sich, son-

dern auch ihrer Folgen wegen gut [1]); sie macht nämlich alle Dinge uns befreundet [2]), und der Gerechte darf daher erwarten, daß auch seine äußern Verhältnisse nach dem, was ihm wahrhaft gut ist, sich gestalten werden. Zwar hat die Gerechtigkeit ihre eigene Belohnung in sich; sie wird aber auch von den Göttern erkannt, und da die Götter die Gerechten lieben, so werden sie dieselben auch mit allem Guten belohnen. In dieser Ueberzeugung darf man sich nicht stören lassen von der Noth, in welcher wir hier wohl den Gerechten erblicken; denn auch Armuth, Krankheit und andere scheinbare Uebel sollen mit Hülfe der Götter dem Gerechten zum Guten dienen. Ueberhaupt ist aber hierbei nicht auf die kurze Zeit dieses Lebens zu blicken, sondern der wahre Lohn erwartet die Guten erst, wenn sie von diesem Uebel, welches sie gegenwärtig drückt, von dem Körper, befreit sein werden [3]).

Wirft man einen Blick über alle diese Lehren des Platon, so wird man sich nicht verhehlen können, daß eine großartige Ansicht des Lebens und der Welt durch sie hindurchgeht. Dies ist der große Gedanke, über welchen er spricht: Gott ist das feste und unveränderliche Gute, die Welt ist das Gute im Werden, und die menschliche Seele ist das, durch welches und in welchem das Gute in der Welt werden soll. In diesem Gedanken erkennen wir den echten Schüler des Sokrates; ihn zu erläutern, ist seine ganze Philosophie bereitet. So zeigt er sich uns auch als einen wahren Ausbilder der sokratischen Lehre,

1) De rep. II. p. 357. d.

2) Gorg. p. 507. e; Lys. p. 214. c.

3) De rep. X. p 608. c sq.

wenn er die ganze Philoſophie als ein Streben auffaßt, welches nur von dem Standpunkte des Menſchen oder des unvollkommenen Denkens begriffen werden könne, und dadurch allen den Lehren vorbaut, welche durch Aufhebung der Vielheit und des Werdens die Philoſophie ſelbſt gefährdeten, während auf der andern Seite auch das ihm feſt ſtand, daß in der Philoſophie nichts anderes gelte, als der rein vernünftige Gedanke, von jeder veränderlichen und vernunftloſen Erregung befreit. Dabei mußte es ihm gewiß ſein, daß es eine Vielheit der Begriffe und des Seins gebe, ſo wie auch eine veränderliche Beziehung der Begriffe aufeinander, und er konnte demnach mit der ganzen Kraft ſeines dialektiſchen Geiſtes der Ausbildung der ſokratiſchen Methode ſich widmen, welche eben in der Aufſuchung der Begriffserklärungen und der in ihnen liegenden Verhältniſſe der Begriffe untereinander ihr Weſen hat. Hierin ſcheint Platon nichts weiter geleiſtet zu haben, als daß er das ſokratiſche Verfahren auf beſtimmte Regeln über die Erklärung und Eintheilung der Begriffe zurückführte und die wiſſenſchaftliche Forderung mit Bewußtſein feſthielt, daß zur völligen Erkenntniß man im Stande ſein müſſe, von den höchſten Begriffen zu den niedrigſten nach vernünftigem Grunde herabzuſteigen, ſo wie auch umgekehrt von der ganzen Mannigfaltigkeit der niedrigſten Begriffe aus die höchſten Begriffe ſich zu geſtalten. Indem er nun aber als den höchſten Begriff, den wahren Gegenſtand der Wiſſenſchaft, den Begriff des Guten ſetzte, wurde er erregt, alles in der Welt in Bezug auf die Idee des Guten aufzufaſſen und ganz nach ſokratiſcher Art die Geſammtheit der natürlichen Dinge, als

nach der Idee des Guten gebildet, von Seiten ihrer Zwecke zu betrachten, das Sittliche aber unter das Dialektische, als aus der Erkenntniß fließend, zu befassen.

Wenn nun hierin Platon die sokratische Lehre nur fortgepflanzt, hie und da erweitert und näher bestimmt hat, so gewann er ihr doch dadurch besonders auch eine freiere Aussicht, daß er sie von der feindlichen Stellung gegen die frühere Philosophie, welche ihren Anfängen natürlich war, zu einer mäßigen Schätzung dessen, was jene geleistet hatte, zurückführte. Es ist schon erwähnt worden, daß Platon viele der Philosopheme der Frühern wieder aufnahm; hier aber ist der Ort zu zeigen, wie er ihnen eine andere Gestalt gab und wie daraus seiner Lehre Vortheil erwuchs. Von der dynamischen Naturphilosophie, wie sie am vollkommensten in der Lehre des Heraklitos sich gestaltet hatte, entnahm er die Hauptzüge seiner Ansicht von der Welt; diese erschien ihm demnach als ein vollkommen lebendiges oder beseeltes Wesen, in dem beständigen Flusse des Werdens begriffen, bestimmt in sich nach Ordnung und Maaß die vernünftige Idee nach Möglichkeit darzustellen. Wenn nun auch diese Seite der physischen Betrachtung den Platon meistens fesselt, so vernachlässigt er doch auch nicht die Mechanik der Natur, welche zwar mehr in der Erklärung einzelner Erscheinungen sich bemerklich macht, aber doch auch der Art zum Grunde liegt, wie er den Körper als eine todte Masse behandelt, welche alle ihre Bewegung von außen erhalte und nur als Mittel diene für die Seele. So pflanzt sich in ihm der strenge Gegensatz zwischen Körper und Seele fort. Aber die Seele betrachtet er nicht bloß als das Bewe-

gende und nach gewiſſen Zwecken das Körperliche Ordnende, ſondern als den Zweck der weltlichen Entwicklung ſelbſt. Von dieſer Seite iſt ſeine Lehre mit der pythagoriſchen Philoſophie verwandt, welcher er ſich auch in der vorherrſchend ethiſchen Betrachtung der Natur anſchließt und in der Art, wie er alle Verhältniſſe in der Welt nach harmoniſchen und in Zahlen darſtellbaren Geſetzen geordnet ſich denkt. Daraus entſteht ihm der ſeine Philoſophie beherrſchende Gedanke, daß nur das Maaßhaltige und Genugſame das Gute ſei, alles Uebermaaß dagegen und aller Mangel das Böſe. Aber noch mehr, finden wir, iſt er der eleatiſchen Lehre geneigt. Den Gedanken, welcher dieſe Philoſophie bewegte, daß nur das Vollkommene wahrhaft ſei und unveränderlich bleibe, hat er auf das Kräftigſte verfolgt, und wie in dem Vollkommenen Weſen und Wiſſenſchaft Eins, überhaupt die Vereinigung alles deſſen, was uns als verſchieden erſcheint, geſetzt ſei, das hat er auf mehr als eine Weiſe zur Darſtellung zu bringen geſucht. So nimmt er denn auch den eleatiſchen Gegenſatz zwiſchen der vernünftigen Erkenntniß der Wahrheit und dem ſinnlichen Meinen auf, und wenn er ihn zu mildern ſucht, ſo iſt es nur um auch den andern Elementen der griechiſchen Philoſophie ihr Recht widerfahren zu laſſen.

Erkennt man an, daß alle dieſe Ergebniſſe der frühern Philoſophie vom Platon ihre Berückſichtigung erfahren haben, ſo wird man die große Umſicht nicht verkennen, welche er in der Ausbildung ſeiner Philoſophie bewieſen hat. Er hat ſich nicht verwirren laſſen von der Maſſe der Anſichten, welche zu ſeiner Zeit den wiſſenſchaftlichen Geiſt der Griechen bewegten, vielmehr denen, welche

in einer solchen Verwirrung lebten, und sie zum Spiel ihres gleichgültigen Geistes misbrauchten, den Sophisten, hat er mit der ganzen Kraft seines Geistes entgegengearbeitet. Er hat auch jene Masse philosophischer Gedanken nicht nur auffammelnd zusammengestellt, sondern überall hat er ihr den belebenden Athem eines Ganzen eingehaucht. Dies gelang ihm deswegen, weil er nicht bei der gegebenen Ausbildung der Lehren stehen blieb, sondern eine jede Richtung der Gedanken über den Punkt hinausführte, wo sie von den Frühern festgestellt worden war, und an ihr selbst einsah, wohin sie wollte. So ist er nicht bei der einseitigen Bekämpfung, welche die Eleaten gegen die sinnliche Vorstellungsweise gerichtet hatten, stehen geblieben, sondern hat aus der Natur der beständigen Veränderlichkeit, welche der Empfindung zukommt, und aus der Art, wie die Empfindung nur für den Empfindenden ist, gezeigt, daß aus der Empfindung allein gar keine Wissenschaft von irgend einem Beharrlichen, Allgemeinen und an und für sich Seienden gewonnen werden könne. Wenn er so denen, welche von der sinnlichen Empfindung ausgingen, nachzuweisen wußte, daß sie das Wesen der Dinge nicht zu ergreifen vermöchten, so hat er ihnen doch nicht abgesprochen, daß ihre Vorstellungen dem Verhältnißmäßigen in der Erscheinung entsprächen. Indem er aber das wahrhaft an und für sich Seiende der verhältnißmäßigen Erscheinung entgegensetzte, trat er auch den Meinungen entgegen, welche alles aus entgegengesetzten Gründen ableiten wollten, und zeigte, daß nur in dem Gebiete des Werdens das Entgegengesetzte herrsche, weil das Werden im Uebergange aus dem Entgegengesetzten in das

Entgegengesetzte sei, daß aber das, was dem Werden zum Grunde liege, immer dasselbe bleibe und als ein Grund oder als eine Ursache gedacht werden müsse, welche das Entgegengesetzte zu verbinden im Stande sei. Aber seine Lehre geht über die Bestrebungen der Eleaten hinaus, indem er einerseits die Beschränkungen, welche diese ihrer Lehre hinzugefügt hatten, aufhob, andrerseits das Bejahende der eleatischen Dialektik zu ganz andern Ergebnissen benutzte, als die ersten Urheber. Das Erstere hängt mit den dialektischen, das Andere mit den ethischen Bestrebungen der sokratischen Schule zusammen. Die erstern verfolgend, sah Platon ein, daß der Philosoph nicht weichen könne vor dem, was ihm die Form des Denkens und der Wissenschaft gebiete, und indem nun eine kunstmäßige Behandlung des Denkens Zusammenfassungen und Eintheilungen der Begriffe verlange, müsse der Philosoph auch eine Mehrheit der Begriffe anerkennen und, weil in dem Begriffe das Wesen dargestellt werde, auch eine Mehrheit der Wesen. Bei dieser Annahme einer Vielheit der Ideen war er doch nicht gesonnen zu leugnen, daß die Eleaten mit Recht behauptet hätten, das Höchste umfasse jede wahrhafte Vollkommenheit, und da er in dem Wesen die Vollkommenheit fand, so faßte er das Ganze aller Wesen und aller Ideen in den Begriff des Guten an und für sich oder Gottes zusammen, nur darin wesentlich von den Eleaten abweichend, daß er dieser höchsten Einheit auch die wahre Vielheit der Ideen nicht absprach. Denn daß Vieles in Einem sein könne, war ihm dialektisch gewiß. In dieser Art, wie Platon das System des Denkens und das System dessen, was ist, durch die

ganze Gliederung der Wissenschaft zu verfolgen vorschrieb, erkennen wir eins seiner größten Verdienste um die Philosophie. Und von dieser Seite hat sich auch seine Forschung erst recht befestigt und befruchtet, indem sie der Ergründung des Guten nach sokratischer Weise sich ergab. Da ist das wahre Leben der platonischen Philosophie, wo es zu zeigen gilt, daß die rechte Wissenschaft die Erkenntniß des Guten sei, nur möchten wir wohl das Gute in seiner Einheit nicht zu fassen vermögen, indem wir, der körperlichen Beschränkung unterworfen, es nur im Werden erblicken könnten; aber in der Vielheit der Ideen das Bessere und das Schlechtere zu erkennen, sei uns doch vergönnt, uns erinnernd an das ewige Maaß alles Daseins, mit welchem Maaße wir selbst unserm Ursprunge nach verbunden. Mag Platon in seinen Bestimmungen über das Gute vielfach geirrt haben — und wie konnte er anders, da er seiner Zeit und seinem Volke angehörte? — so hat er doch hierin dem, welcher zur Erkenntniß Gottes gelangen möchte, einen nicht verächtlichen Weg der Forschung gezeigt. Wir müssen hierin einen der Punkte seiner Lehre erblicken, welche von seinen vorgeblichen Schülern nur zu oft übersehen worden sind, daß er davon abmahnte, die Idee Gottes oder des Guten in ihrer überwesentlichen und überwissenschaftlichen Einheit zu verfolgen, und wenn er auf diese Einheit in seinen Untersuchungen stieß, nur mit mythischen Bildern sich zu behelfen suchte, daß er dagegen darauf ausging, zur Erkenntniß der Idee des Guten durch die Entwicklung einer Mannigfaltigkeit von Ideen, welche von jener umfaßt sind, zu gelangen.

Ungern bekämpfen wir, wie Aristoteles sagt, unsere Freunde; aber die Wahrheit ist uns werther. Es kommt uns nicht darauf an, alle die kleinen Mängel der platonischen Darstellungsweise zu rügen — von einem großen Theil derselben haben wir schon beiläufig gehandelt — nur das wollen wir bemerken, was wesentlich die Wirkung seiner Philosophie schwächte. Es ist offenbar, daß Platon nicht recht den Uebergang zu finden wußte von der Ideenwelt zu dem sinnlich Vergänglichen. Ihm scheint zwar die Vorstellung vorgeschwebt zu haben, daß ein jedes Einzelne im Gegensatz gegen ein anderes Gedenkbare eben als solches unvollkommen sein müsse und daß deswegen die einzelne Seele der Natur des Entgegengesetzten oder des Andern theilhaftig in das verhältnißmäßige Werden gerathe; allein theils ist doch wohl diese Vorstellungsweise nicht zur völligen Entschiedenheit von ihm ausgebildet worden — wenigstens seine Gespräche und seine Schüler verrathen uns darüber nichts Sicheres — theils ist sie selbst zu unbestimmt, als daß sie für eine genügende Auskunft angesehen werden könnte. Meistens hält Platon nur an der Wahrheit des philosophischen Forschens und des Lebens der Vernunft fest, um gegen die Vorstellungen, welche das Werden leugnen möchten, sich zu behaupten. Dies hat aber auf der einen Seite zur Folge gehabt, daß da, wo er den Zusammenhang der Ideen mit dem sinnlichen Werden berührt, seine Vorstellungen in unbestimmten Bildern schwanken, wohin besonders die pythagorisirenden Darstellungen gehören. Und hierbei ist denn nicht zu verkennen, daß er zu mancherlei Nebelgeburten, welche an seine Philosophie

sich angeschlossen haben, Veranlassung gegeben hat. Von der andern Seite wird man auch nicht übersehen dürfen, daß die Richtung des Platon ihn doch immer wieder darauf zurückführt, daß vor allen Dingen die Wahrheit der Ideen und des ewigen Seins anerkannt werde, ja wenn bei ihm von der Wahrheit im höhern Sinne die Rede ist, so will er jenen allein Wahrheit und Sein zuschreiben. Dadurch bekommt nun natürlich das Sinnliche, welches den Ideen entgegengesetzt ist, ein so unbestimmtes Dasein, daß es uns unter den Händen zerfließen möchte. Wenn ihm Aehnlichkeit mit oder Theilnahme an den Ideen zugesichert wird, so soll dadurch zwar sein Dasein gerettet werden; aber wie eine solche Aehnlichkeit oder Theilnahme zu denken sei, darüber suchen wir vergeblich Belehrung. So wendet die philosophische Forschung des Platon sich ab von der Wirklichkeit des Lebens, von dem, was erlebt und erfahren wird, und dies ist die wichtigste Einseitigkeit seiner Lehre. In der That hat zwar Platon die Forschung nach den Erscheinungen der Natur und des vernünftigen Lebens nicht aufgegeben; dazu zwang ihn die Gewalt der Vernunft, welche über alle einseitige Lehren Herr wird; aber unter welchem Gesichtspunkte auch er die Erscheinungen auffaßt, doch wollen sie nicht recht seiner Lehre sich bequemen. Denkt er sich das Körperliche, die Ursache aller sinnlichen Erscheinung, als die Mitursache zum Guten, so verräth sich doch auch wieder sein Hang, dasselbe als Grund alles Bösen anzuklagen. Lobt er die sinnlichen Empfindungen als das Mittel, uns die Ideen zur Wiedererinnerung zu bringen, so fragen wir, wodurch die

Ideen uns in Vergessenheit geriethen, und hören nur ungern die Antwort: auch nur durch den sinnlichen Fluß des Körperlichen. Ueberhaupt: wozu leben wir? Um die möglichst reine Wissenschaft vom Guten und damit das möglichst reine Gute in uns zu erzeugen. Allein wir besaßen ja diese Güter schon; warum hat sie uns das Geschick entrissen? Auch verschwindet uns selbst das letzte Ziel unseres Kampfes; denn haben wir auch möglichst uns gereinigt und sind wir auch zu einem schönern Leben gekommen, so erfaßt uns doch einmal wieder der Nothwendigkeit Gewalt und führt uns in den Mühen des Lebens umher. Wenn Platon vor dem weltlichen Leben der Seele ein reines Schauen der Ideen voraussetzt, so läßt sich freilich dem Leben im Ganzen kein vernünftiger Zweck anweisen.

Diese Mängel der platonischen Lehre mußten wir hier anführen, weil nur aus ihnen die Entwicklung der spätern Philosophie sich erklären läßt.

Sechstes Capitel.

Die Schüler des Platon in der ältern Akademie.

Als Platon gestorben war, zeigte es sich, fast wie nach dem Tode des Sokrates, daß seine kräftige Persönlichkeit mancherlei ungleichartige Stoffe zusammengehalten hatte. Xenokrates und Aristoteles gingen nach Atarneus

zum Tyrannen Hermeias *), Speusippos, der Neffe des Platon, blieb und lehrte in der Akademie.

Es scheiden sich also hier unsere Wege. Wir müssen auf der einen Seite das, was in der Akademie philosophirt wurde, auf der andern Seite die Philosophie des Aristoteles verfolgen. Aber mit ganz anderer Lust gehen wir auf dem einen und auf dem andern Wege. Denn es ist schon früher von uns bemerkt worden, daß in diesen Zeiten der Bildungsgang der griechischen Philosophie Einheit gewonnen hatte und wir daher versichert sein können, in einem Manne und in einer Schule die wahre Fortentwicklung der Wissenschaft zu finden, während die, welche zur Seite ihre Philosophie sich ausarbeiteten, mehr oder weniger theils nur das Alte festzuhalten bemüht, theils auch auf Abwegen begriffen waren. Mögen immerhin diese Männer dabei noch manches nicht ungeschickt gedacht und gelehrt haben, so werden sie doch keinen Anspruch darauf nachweisen können, den Philosophen, welche die Wissenschaft bewegt haben, zugezählt zu werden. So ist es mit den Akademikern, welche für die treuen Anhänger des Platon gehalten werden, während Aristoteles, der Untreue angeklagt, in der Geschichte lebt zu unvergeßlichem Andenken. Es geschieht den Philosophen wie den großen Staatsmännern. Sie bilden um sich herum eine Schaar treuer Gesellen; sind sie aber dahin und sollen diese die Meister spielen, so gelingt das Werk nur schlecht; jedoch ein Anderer bemeistert sich der Bewegung der Geister, welche jene erregt hatten.

---

*) Strab. XIII. p. 127. Tauchn.

Wir wenden uns zuerst zur Betrachtung der akademischen Schule, weniger ihrer selbst wegen, als um zu zeigen, wie sich in ihr ein Zustand der griechischen Bildung ausspricht, an welchem die spätere Entwicklung der Philosophie anknüpfen konnte. Nach dem Tode des Platon setzte Speusippos den Unterricht in der Akademie fort, welchen sein Oheim begonnen hatte, und lehrte daselbst acht Jahre lang. Nachher finden wir in derselben Akademie einen andern Schüler des Platon, den Xenokrates, welchem eine Reihe von Lehrern folgte, die aus seiner Schule hervorgegangen war. Wir befinden uns jetzt in einer Zeit, in welcher förmliche Lehranstalten für die höhere Bildung eingerichtet waren. Die Nachfolge im Lehramte scheint der frühere Lehrer auf den spätern übertragen zu haben [1]), und die Fortsetzung der akademischen Schule stand wahrscheinlich in Verbindung mit dem Besitze des Gartens an der Akademie, welchen schon Platon besessen hatte [2]).

Man möchte annehmen, daß die Schüler des Platon in der Akademie den guten Willen hatten, die echte Lehre des Platon fortzupflanzen und nur hie und da zu erweitern oder näher zu bestimmen. Allein die Ueberlieferung der Philosophie geschieht nur in der weitern Ausbildung der Gesinnung und des Lebens, und so konnte es nicht ausbleiben, daß sich auch solche Bestimmungen der Lehre einschlichen, welche mit der platonischen Denkart nicht in Uebereinstimmung standen. Daher wird vom Aristoteles

1) Diog. L. IV, 3.

2) Plut. de exil. 10.

die Lehre des Platon nicht selten von der Lehre der Platoniker unterschieden. Es sind aber freilich nur sehr dunkle Spuren, welche wir zu verfolgen haben, wenn wir zu einem einigermaaßen wahrscheinlichen Ergebnisse über die Fortbildung der akademischen Philosophie gelangen wollen.

Zuerst möchten wir die Meinung aussprechen, daß schon durch den Speusippos die Akademie anfing, mehr in den Zug der Gelehrsamkeit hineinzukommen, als dies beim Platon der Fall gewesen. Dies war der natürliche Gang, welchen die höhern Bildungsanstalten bei den Griechen gingen; mit der Philosophie fingen sie an; durch Gelehrsamkeit erhielten sie sich. Sie mußten manches in ihren Kreis ziehen, was der Philosophie an und für sich fremd ist, weil sie die gesammte Bildung des Griechen vollenden sollten. Des Speusippos Gelehrsamkeit ersehen wir aus manchen Nachrichten. Aristoteles kaufte seine Bücher zu einem hohen Preise, für drei Talente [1]); vom Speusippos wird erzählt, er habe zuerst das Gemeinschaftliche in den Wissenschaften nachgewiesen und sie so viel als möglich miteinander verbunden [2]);

---

1) Diog. L. IV, 5.; Gell. noct. Att. III, 17. Auf die Philosophie des Speusippos legte Aristoteles wohl keinen großen Werth; er kannte sie auch wohl schon aus der Schule des Platon.

2) Diog. L. IV, 2. *οὗτος πρῶτος — — ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνῳκείωσε καθόσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις.* Daß die *μαθήματα* nicht bloß die mathematischen Wissenschaften sind, scheint mir gewiß zu sein, denn Speusippos führte hierin nur etwas aus, was schon Platon angegeben hatte. Vergl. Tennemann's Gesch. der Phil. III. S. 7. Wenn jedoch Tennemann annimmt, die *ὅμοια* des Speusippos hätten die Vergleichung der

er verfolgte den Grundsatz, daß derjenige, welcher eine Begriffserklärung geben wolle, alles wissen müsse, denn er habe alle Unterschiede anzugeben, durch welche das zu Erklärende von den übrigen Dingen sich unterscheide [1]) — mit gehöriger Einschränkung vorgetragen, ein vortrefflicher Grundsatz, welcher den Zusammenhang alles Wissens ganz in platonischer Weise darstellt —; endlich finden wir auch, daß Speusippos dem Grundsatze gemäß, daß überall zur Erkenntniß der Dinge die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten aufgesucht werden müßten, ein weitläufiges Werk in zehn Büchern verfaßt hatte, in welchem er das Aehnliche in allen Dingen der ihm bekannten Welt nachgewiesen zu haben scheint [2]). Durch dieses

---

Wissenschaften untereinander enthalten, so wird dies durch die Anführungen dieser Schrift beim Athenäos nicht bestätigt.

1) Themist. in Arist. anal. post. II, 24. p. 26. ed. Venet. 1560. Visum autem Speusippo est, utique non recte, eum, qui definiturus sit, scire omnia oportere. Necessarium, inquit, est, omnes rei differentias teneri, per quas genus id, quod definire velis, a caeteris differat. Hoc nemo assequi potest, qui caetera non cognoscat.

2) Diog. L. IV, 5. *διάλογοι τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων ί.* Dasselbe Werk unter dem Titel *ὅμοια* citirt Athenäos nicht selten, besonders im 7. Buche, wo von den Wasserthieren die Rede ist. Es ist eine müßige Hypothese des Menage, daß dies ein Werk des Arztes Speusippos gewesen sei. Aus den Anführungen des Athenäos sehen wir, daß Speusippos die Aehnlichkeit der Thier- und Pflanzenarten zu bestimmen suchte. Er strebte also wahrscheinlich nach einer systematischen Naturgeschichte. Ein anderes Werk des Speusippos führte den Titel *διαιρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις.* Wahrscheinlich sind jedoch die Anführungen beim Athenäos nicht aus diesem Werke, weil von ihm nicht mehrere Bücher angeführt werden. Doch war auch wohl jenes Werk nicht in dialogischer Form abgefaßt.

Streben nach der Mannigfaltigkeit des Wissens geschah es auch wahrscheinlich, daß Speusippos näher, wenn auch nur in einer Formel zu bestimmen suchte, wie aus der Empfindung Wissenschaft sich herausbilden lasse. Er sprach nämlich von einer wissenschaftlichen Empfindung im Gegensatz gegen die wissenschaftliche Vernunft, an welcher auch die Empfindung Antheil erhielte, indem sie mit der Vernunft sich übte, so wie denn der Kunstverständige durch seine Uebung eine größere Fertigkeit in der Richtigkeit der Empfindungen, welche auf seine Kunst sich beziehen, sich erwerbe [1]).

Wir können in allem diesem nichts anderes finden, als nur eine weitere Ausführung und Anwendung der platonischen Grundsätze, in welcher jedoch die Richtung der Zeitgenossen des Speusippos sich ausdrückt. Dagegen scheint es, als wenn dieser in einem andern Punkte weiter gegangen sei, als der Geist der platonischen Lehre verstattete. Wir haben bemerkt, daß Platon wahrscheinlich in seinem höhern Alter mehr und mehr in seiner Darstellung an die pythagorische Zahlenlehre sich anschloß, ohne daß wir doch hierin eine wesentliche Veränderung seiner Ansichten zu erkennen hätten. Dies bestätigt sich uns daraus, daß wir auch die Schüler des Platon, den Speusippos, den Xenokrates und Hestiäos [2]), mit Unter-

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 145. *ὡς ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις ἐνάργειαν μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμοσμένου καὶ τοῦ ἀναρμόστου, ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν· οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἁπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν.*

2) Teophr. met. 3.

ſuchungen über die Zahlen und zwar in fortſchreitendem Maaße beſchäftigt finden, ſo daß es faſt ſcheint, als wenn dieſe Männer in der Zahlenlehre das Geheimniß aller Dinge vermuthet hätten. Die Angaben, welche wir hierüber aufzuweiſen haben, begründen ſich vorzüglich in ſehr dunklen Andeutungen des Ariſtoteles, und das Meiſte könnten wir hier füglich dahingeſtellt ſein laſſen, da es doch nur zu den Spielereien des Witzes gehört, welche von Zeit zu Zeit mit den philoſophiſchen Beſtrebungen verwechſelt worden ſind. Nur Einiges läßt mit größerer Beſtimmtheit ſich feſtſtellen, und dies genügt auch, um die Bedeutung dieſer Lehren ihrer Eigenthümlichkeit nach zu erkennen. Ariſtoteles ſagt, Speuſippos habe mehrere Arten der Weſen angenommen und mehrere Gründe derſelben, als Platon, einen Grund der Zahlen, einen Grund der ausgedehnten Größen, der Seele und ſo weiter fort [1]). Als den erſten Grund der Zahlen ſah er aber das Eins an [2]), wie denn dieſe Vorſtellungsweiſe beim Platon und den Platonikern allgemein verbreitet iſt. Darin aber wich er vom Platon ab und ſchloß ſich rückwärts den Pythagoreern an, daß er das Eins und den erſten Grund nicht als das Gute an ſich, oder als das

1) Met. VII, 2. *Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας.* Damit ſcheint in Verbindung zu ſtehen Iambl. ap. Stob. ecl. I. p. 862. *ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντη διαστατοῦ (τὴν ψυχὴν εἶναι) Σπεύσιππος.*

2) Dies ſieht man aus Arist. met. XIV, 4 u. 5, welche Stellen ich mit Brandis auf den Speuſippos beziehe nach Arist. XII, 7.

allgemeine Gut setzte, sondern nur als ein Gut unter andern Gütern [1]). Die Meinung, welche Speusippos hierbei verfolgte, scheint gewesen zu sein, daß, wenn wir das Eins als das Gute an sich setzten, die entgegenstehende Menge das Böse an sich sein würde, und da nun alles aus dem Entgegengesetzten sei, so würde alles aus dem Guten an sich und aus dem Bösen an sich seinen Ursprung haben [2]). Diesem blanken Dualismus also wollte Speusippos entgehen, indem er sich scheute, dem ersten Anfange oder dem Eins das schlechthin Gute beizulegen. Die nothwendige Folge hiervon war aber, daß er den ersten Grund aller Dinge nur als ein nicht an sich Gutes betrachten konnte, und da Speusippos doch wahrscheinlich das Gute an sich nicht aufheben wollte, als zu tief mit der platonischen Lehre verwachsen, so blieb ihm nichts anderes übrig, als das Gute erst aus dem ersten Grunde sich entwickeln zu lassen. Um diese Ansicht zu stützen, ging er auf die alte Vergleichung der Weltbildung mit der Erzeugung eines Lebendigen aus dem Samen zurück; ein solcher Same des Guten sei das

---

1) Arist. eth. Nic. I, 4. *πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ (τοῦ ἀγαθοῦ) τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν. οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.* Auch den *νοῦς* unterschied Speusippos vom Eins. Stob. ecl. I. p. 58. *Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.*

2) Arist. met. XIV, 4. — *καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό. διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπεὶ δ' ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι.*

Erſte, aus ihm müſſe ſich erſt die volle Geſtalt des Vollkommenen entwickeln [1]). In dieſer Richtung ging Speuſippos ſo weit, daß er das Eins nicht einmal ein Seiendes nennen wollte [2]), wohl offenbar deswegen, weil es nur dem Vermögen nach ein Sein hätte. Mit dieſen Lehren möchten wir in Verbindung bringen, daß Speuſippos auch angeklagt wird, er habe den Begriff der Götter austilgen wollen, indem er einer thieriſchen Kraft die Regierung aller Dinge übertragen habe [3]), und daß man von ihm ſagt, das Ehrenwerthe habe er rar gemacht, um die Mitte der Welt herum es ſetzend und vielleicht auch nach beiden Seiten des äußerſten Himmels [4]), wo auch die Pythagoreer das Göttliche geſucht hatten. Wenn wir nun von dieſer Lehre aus die früher

---

1) Arist. met. XII, 7. *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* Cf. ib. XIV, 4. Damasc. quaest. de prim. princ. I. p. 3.

2) Arist. met. XIV, 5. *οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φασίν, ὥστε μηδὲ ὂν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό.*

3) Cic. de nat. D. I, 13. Speusippus — vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum.

4) So etwas läßt ſich rathen aus der verwirrten Stelle Theophr. met. 9. *εἰ γὰρ καὶ οἱ περὶ τῆς ὕλης οὐσίας λέγοντες, ὥσπερ Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ, τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν. τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα.*

angeführte Stelle des Aristoteles [1]) betrachten, in welcher von der Reihe der Wesen und Gründe die Rede ist, so können wir nicht leicht eine andere Vorstellung fassen, als daß Speusippos aus den unvollkommenen Gründen die vollkommenern abgeleitet habe, aus dem Eins als dem Grunde der Zahl den Grund der ausgedehnten Größe, dann den Grund der Seele und so wahrscheinlich bis zur Zehnzahl fort, welche er als das naturgewaltigste und vollendetste aller Wesen beschrieb [2]). Wir rathen nur über diese Sachen; aber wie wir auch rathen, so scheint doch so viel gewiß, daß Speusippos in diesen Lehren vom Platon sich wesentlich entfernt habe, erstens indem er ein Anderes als das Gute an sich zum ersten Grunde machte, dann indem er in die phantastische Zahlenlehre mehr und mehr sich vertiefte. Das Erste ist offenbar als ein Rückschritt zu den unentwickelten Vorstellungen der Frühern anzusehen; das Andere, je mehr es von einer besonnenen Forschung sich abwandte, um so mehr mußte es zu der nüchternen Untersuchung des Wirklichen zurückführen [3]).

---

1) Met. VII, 2.

2) Theolog. arithm. p. 62.

3) In einem ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon (S. Cousin im Journ. des savans. 1835. p. 145.) findet sich die Angabe, Speusippos und Xenokrates hätten angenommen, die Seele sei unsterblich μέχρι τῆς ἀλογίας, neben andern Angaben, welche eben so undeutlich sind wie diese. Einige Nachrichten von ethischen Lehren des Speusippos finden sich Clem. Alex. str. II. p. 367; 418; Senec. ep. 85. Sie sind zu abgerissen, als daß man daraus etwas Bedeutendes erschließen könnte. Wenn Cicero orat. III, 18; cf. qu. acad. I, 4. sq. sagt, Speusippos und die

In einer ähnlichen nicht sehr fruchtbaren Richtung finden wir den Xenokrates. Dieser Mann, geboren zu Chalkedon Ol. 96, I. [1]), soll zuerst dem Sokratiker Aeschines [2]), nachher dem Platon als Schüler gefolgt sein; nach dem Tode des Speusippos lehrte er fünfundzwanzig Jahre in der Akademie [3]). Die sittliche Festigkeit seines Charakters, seine Liebe zu seinem Lehrer, sein Eifer für die Philosophie haben das schönste Lob, dagegen stand er bei seinem Lehrer und bei den Alten überhaupt in dem Ruf, daß er weder große Anmuth des Geistes, noch große Schnelligkeit und Schärfe des Verstandes besitze [4]), und in der That, wenn wir aus unserer geringen Kenntniß seiner Lehre urtheilen sollen, so können wir diesem allgemeinen Rufe nicht Unrecht geben. Aus einigen Andeutungen, welche wir mit dem Gange der Entwicklung übereinstimmend finden, möchten wir vermuthen, daß er in fortlaufender Rede gelehrt habe [5]). Deswegen mußte er denn auch wohl darauf bedacht sein, seine Unterweisungen über die Philosophie in bestimmte Eintheilungen

---

ältere Akademie wären nur wenig vom Aristoteles abgewichen, so scheint er mir besonders auf die Güterlehre zu sehen.

1) Cic. qu. ac. I, 4; Diog. L. IV, 14. Vergl. Van de Wynpersse diatribe de Xenocrate Chalcedonio. Lugd. Bat. 1822. und die gründliche Recension dieser Schrift in den Heidelb. Jahrb. 1824. S. 475. ff.

2) Athen. XI. p. 116; 507.

3) Diog. L. l. l.

4) Cic. de off. I, 30; Plut. de rect. rat. aud. 18; conj. praec. 28; Diog. L. IV, 6.

5) Diog. L. IV, 11; 16.

zu fassen, und der Erfolg hiervon mochte die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik sein, als deren Erfinder er angegeben wird [1]). Wir haben schon früher zu zeigen gesucht, daß er hierdurch etwas nur in eine bestimmte Lehrform brachte, was in der platonischen Lehre schon früher deutlich genug angelegt war.

Das Eigenthümliche, welches dem Xenokrates beigelegt wird, dreht sich fast ausschließlich um die mathematischen Formeln, in welche er die platonische Lehre zu fassen suchte. Wir sehen hierin deutlich, daß die pythagorisirende Darstellung in der Akademie mehr und mehr Raum gewann. Die Art, wie Platon das Mathematische von dem Sinnlichen und dem Idealen unterschieden hatte, scheint seinen Schülern nicht deutlich gewesen zu sein. Sie wurden deswegen, indem sie von seiner Art nicht lassen wollten, zu leeren Annahmen geführt, und von der andern Seite, indem sie dem Zuge nach der Erkenntniß des Wirklichen folgten, fühlten sie sich genöthigt, die überschwänglichen Ideen des Platon auf eine etwas zu handgreifliche Weise zu erklären. Aristoteles bemerkt, daß unter den Schülern des Platon drei von der platonischen Lehre abweichende Annahmen über die Zahl sich gebildet hatten. Einige gaben die ideale Zahl auf und nahmen nur die mathematische an, andere suchten den Unterschied zwischen der mathematischen und der idealen Zahl aufzuheben, noch andere wollten nur die ideale Zahl festhalten [2]). Es scheint, daß Xenokrates der ersten

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

2) Arist. met. XIII, 9. οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον

Annahme folgte, wenigstens sind die Ausleger des Aristoteles dieser Meinung *), und wir dürfen daher wohl annehmen, daß bei ihm das Bestreben sich ausgesprochen habe, den mathematischen Lehren philosophische Bedeutung beizulegen, oder in ihnen Erkenntniß der Ideen zu suchen. Diese Vermuthung bestätigt uns die Ansicht, welche Xenokrates von dem Verhältniß der Wissenschaft und der sinnlichen Empfindung zu dem Wesen der Dinge hatte. Er nahm drei Arten des Wesens an, das sinnliche, das durch die Vernunft erkennbare und das aus beiden zusammengesetzte, welches Gegenstand der Meinung sei. Das durch die Vernunft erkennbare Wesen ist ihm außerhalb des Himmels oder der Welt, das Sein der Ideen, das sinnliche innerhalb der Welt, das gemischte endlich der Himmel selbst, denn der Himmel sei sichtbar

---

ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητά, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν· οἱ δὲ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν, οὐχ ὁρῶντες δέ, εἰ τὰς ἀρχάς τις ταύτας θήσεται, πῶς ἔσται ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς παρὰ τὸν εἰδητικόν, τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸν τῷ λόγῳ, ἐπεὶ ἔργῳ γε ἀνήρηται ὁ μαθηματικός· ἰδίας γὰρ καὶ οὐ μαθηματικὰς ὑποθέσεις λέγουσιν. Arist. met. XIII. c. 6. *ἄλλος δέ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι.* Arist. met. XIII. c. 8. *ὅτι μὲν οὖν εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, κτλ.* Vergl. Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 478.

*) Syrian. in met. Ar. XII. p. 71; Philop. in Ar. met. p. 56, b; 58. b; 60. b. Die Ausleger widersprechen sich; sie hatten die Schriften des Xenokrates nicht vor sich, berufen sich jedoch auf den Alexandros von Aphrodisias. Ihre Meinung scheint dadurch bestätigt zu werden, daß Aristoteles dieser Lehre vorwirft, sie führe auf unmathematische Annahmen.

für die sinnliche Empfindung, aber auch durch die Vernunft erkennbar vermittelst der Astronomie [1]). Wenn nun die Astronomie von dem Platon und von den Alten für eine mathematische Wissenschaft gehalten wurde, so ist es klar, daß Xenokrates der mathematischen Wissenschaft gleichen Rang mit der Philosophie zuschrieb. Daher wird uns denn auch gesagt, daß Keiner in der Ableitung der Dinge nach der Reihe der Zahlen weiter gegangen sei, als Xenokrates [2]), wahrscheinlich weil er in den Zahlen selbst das Wesen der Dinge zu entdecken glaubte.

Damit übereinstimmend finden wir es, daß er viele philosophische Begriffe auf mathematische Formeln zurückzubringen suchte. Die Einheit und die Zweiheit sind ihm die Götter, welche die Welt beherrschen, deren Mannigfaltigkeit ihm aber wieder in die acht Gestirne zerfällt [3]); die Seele ist ihm eine sich selbst bewegende Zahl [4]); das

---

1) Sext. adv. math. VII, 147. *Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητήν, τὴν δὲ νοητήν, τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν· ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας.* In dem Folgenden ist es wichtig, daß Xenokrates keinen Unterschied zwischen *ἐπιστήμη* und *διάνοια* zu machen scheint und auch der *αἴσθησις* Wahrheit zuschreibt, doch nicht eine solche, wie sie der wissenschaftliche *λόγος* besitzt. Vielleicht steht mit dieser Eintheilung auch die Bestreitung der aristotelischen Kategorien in Verbindung, in welcher Xenokrates darauf sich stützte, daß alles entweder *καθ' αὐτὸ* oder *πρός τι* sei, wobei er aber auch wohl eine Verbindung dieser beiden annehmen konnte. S. Simpl. in cat. fol. 15. e Bas.

2) Teophr. met. 3.

3) Stob. ecl. I. p. 62; Cic. de nat. D. I, 13; Clem. Alex. protrept. p. 44.

4) Plut. de anim. procr. I.

Göttliche verglich er mit dem gleichseitigen Dreieck, weil es durchaus aus gleichen Seiten zusammengesetzt sei, das Sterbliche mit dem ungleichschenkeligen, weil es gänzlich aus ungleichen Seiten bestehe, und das Dämonische mit dem gleichschenkeligen Dreieck, weil es gleiche und auch ungleiche Seiten habe [1]). Dies möchte wohl mit der platonischen Lehre von der Bildung der Elemente aus Dreiecken zusammengehangen haben, so wie auch die bekannte Lehre des Xenokrates von den untheilbaren Linien [2]), jene seltsame Annahme, welche von der Verwirrung der pythagorisirenden Platoniker zeugt. Wir können in diesen Formeln überhaupt nur die Neigung der platonischen Schule zur symbolisirenden Mathematik wiedererkennen. Doch scheint uns Einiges auch hierin der weitern Erörterung werth.

Die Art, wie Platon in der ganzen Welt das Göttliche nur nach verschiedenen Maaßen oder Graden wiederzuerkennen gestrebt hatte, mußte bei solchen, welche alle Gedanken auf das Anschauliche zurückzuführen geneigt waren, aber nicht wie Platon mit Mythen sich begnügen wollten, eine phantastische Vorstellungsweise begünstigen. Hiervon finden wir manche Spuren, so wie in der Akademie überhaupt, so auch besonders im Xenokrates. Doch hielt dieser noch ganz an dem Standpunkte des Sokrates

---

1) Plut. de orac. def. 13.

2) Aristoteles erwähnt sie öfters ohne den Namen des Xenokrates. Die Commentatoren pflegen ihn zu nennen; z. B Simpl. phys. fol. 30. a. Sie führen die Lehre gewöhnlich auf die Beweise des Zenon zurück; aus diesen aber erklärt sich die Annahme der Linien nicht.

fest, welcher das Göttliche in der Welt in dem vernünftigen Bewußtsein vom Göttlichen gesucht hatte. Daher wollte Xenokrates den Gedanken des Göttlichen, als welches die ganze Welt durchdringe, auch in den unvernünftigern Thieren finden [1]), und das Dämonische, das Vermittelnde zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, suchte er in der guten und bösen Beschaffenheit der Seele [2]). Doch darauf beschränkte sich diese Richtung seines Geistes nicht, vielmehr scheint er eine ziemlich weitläufige Lehre von den Göttern und Dämonen ausgebildet zu haben. Er nahm an, daß Dämonen auch in den körperlichen Elementen wohnten [3]), und begünstigte mancherlei abergläubische Vorstellungen von dem Walten der Dämonen, besonders der bösen, in der Welt [4]). Doch am meisten verräth sich seine phantastische Vorstellungsweise in den zwar lückenhaften, aber in diesem Punkte ziemlich deutlichen Ueberlieferungen über die Art, wie er von der höchsten Idee Gottes zu den weltlichen Erscheinungen des Göttlichen einen stufenweisen Uebergang sich zu bahnen suchte. Er sprach von einem höchsten und tiefsten Zeus [5])

---

1) Clem. Alex. strom. V. p. 590. *καθόλου γ' οὖν τὴν περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης — οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις.* Die vernunftlosen Thiere sind nämlich auch nicht ganz vernunftlos.

2) Arist. top. II, 6. *καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστῳ εἶναι δαίμονα.* Stob. serm. CIV, 24. *δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν.*

3) Stob. ecl. I. p. 62.

4) Plut. de Is. et Os. 25; 26; de def. orac. 17.

5) Clem. Alex. strom. V. p. 604. *Ξενοκράτης — τὸν μὲν*

und von zwei Göttern, einem männlichen und einem weiblichen, von welchen jener ihm die Einheit, dieser die Zweiheit hieß. Der männliche Gott, der Vater der Götter, Zeus, herrsche im Himmel, er sei die ungerade Zahl, die Vernunft und der erste Gott. Der weibliche Gott dagegen sei gleichsam die Mutter der Götter und die Seele des All, herrschend über die schiefe Bewegung der Planeten unter dem Fixsternhimmel *). Wenn auch diese unzulänglichen Angaben vieles zu bedenken übrig lassen, so scheint doch aus ihnen so viel hervorzugehen, daß Xenokrates das beständig auf gleiche Weise sich Verhaltende, d. h.

ὕπατον Λία, τὸν δὲ νέατον καλῶν. Plut. Plat. qu. IX, 1. *ἢ καὶ Ξενοκράτης Λία τὸν ἐν μὲν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην.* Die Ausdrücke *ὕπατος* und *νέατος* sind musikalisch und pythagorisch. Es ist sehr zu bezweifeln, ob die Zurückführung des tiefsten Zeus auf die Region unter dem Monde richtig ist. Den Pythagoreern wenigstens soll der tiefste Zeus der Gott der Unterwelt gewesen sein. S. Lobeck Aglaoph. p. 1098. Daß Xenokrates in seiner Mythologie auf die Götter der Unterwelt Rücksicht nahm, geht auch aus Sext. Emp. adv. math. VII, 149. hervor.

*) Stob. ecl. I p. 62. *Ξενοκράτης τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥν τινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θηλείαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως* (f. *λόξεως* v. *λοξώσεως*) *ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. θεῖον δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεούς.* Cf. Cic. de nat. D. I, 13. Es bleibt zweifelhaft, ob Xenokrates die *δυὰς* und den *νέατος Ζεὺς* für dasselbe gehalten, auch ob er nicht die *μονὰς* und die *δυὰς* in einen höhern Begriff vereinigt habe. Auch die Vorstellung, welche Xenokrates vom Himmel hatte, bietet Schwierigkeiten dar, da er im *περιέχον* auch böse Dämonen setzte. Plut. de Is. et Os. 26.

die Ideen, in den Fixsternhimmel versetzte und in diesem auch die Vernunft der Welt fand, daß er aber auch von dieser die Weltseele unterschied, welche nur über den kleinern Kreis der Planetenbahnen die Herrschaft führe. Unterschied er nun diese Herrscher der Welt, sie jedoch auch wieder unter dem Begriff des Göttlichen vereinigend, so kann man darin wohl nur das Streben erblicken, die Idee der göttlichen Wirksamkeit in der Welt im Einzelnen sich anschaulich zu machen. Dies Verfahren setzt sich alsdann noch weiter fort, indem auch die in der Weltordnung enthaltenen Gestirne göttliche Ehre erhalten und an diese sodann die dämonischen Kräfte bis zu den Elementen herab sich anschließen. So ist uns denn die ganze Kette enthüllt, an welcher die göttliche Kraft immer mehr in das Tiefe herabsteigend die ganze Welt durchdringt. Die Zahlen bilden gleichsam die Stufen, auf welchen Gott vom Himmel zur Erde gelangt. Noch bedenklicher aber ist es, daß in diesen Lehren die göttliche Zweiheit, das weibliche Princip, die Stelle zu vertreten scheint, welche Platon im Timäos der Natur des Andern, der Materie, eingeräumt hatte *). Denn dadurch tritt eine Vorstellung, welche beim Platon nur verneinender Bedeutung ist, so sehr in Vermischung mit dem Begriff Gottes, daß man fast in Furcht gerathen möchte, auch Xenokrates habe, wie

*) Noch in andern mythischen Bildern scheint Xenokrates dies ausgeführt zu haben. S. Cousin im Journ. des savans 1835. p. 145. nach dem ungedruckten Comment. zum Phädon. Ueber die philosophische Auslegung des Mythos vergl. Lobeck Aglaoph. p. 710. sqq.

Speusippos, diesen Begriff nicht in der Reinheit festzuhalten gewußt, in welcher er dem Platon gegolten hatte.

Wir müssen noch ein Paar Punkte berühren, welche bei den Alten oftmals erwähnt werden, die Erklärung, welche Xenokrates von der Seele gab, und seine Lehre von den untheilbaren Linien. Die Seele nannte er eine Zahl, welche sich selbst bewegt [1]). Wir erinnern uns bei dieser Erklärung an das Bestreben, alles auf Zahl zurückzubringen, außerdem aber auch noch an den Gegensatz zwischen der unveränderlichen Vernunft und der beweglichen Seele [2]). Xenokrates scheint von den beiden ersten Gründen, dem Eins und der Menge, noch zwei untergeordnete Gründe, das Selbige und das Andere, unterschieden und aus jenem das Beharren, aus diesem die Veränderung abgeleitet zu haben, so daß ihm die Seele aus der Verbindung beider ihr veränderliches Wesen erhalten sollte [3]). Man kann sich nicht verhehlen, daß mit dieser Unterscheidung der Gründe des Seins und des Werdens nichts gewonnen werde, außer nur der

---

1) Arist. de an. I, 2; 4; anal. post. II, 4. immer ohne den Namen des Urhebers. Plut. de anim. procr. 1. *Ξενοκράτης — τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος.* Die Erklärungen der Commentatoren des Aristoteles geben keinen sichern Führer ab, indem sie über die Bedeutung jener Erklärung nur rathen.

2) Vergl. die oben angeführten Stellen. Plut. qu. Plat. IX, 1. und Stob. l. l.

3) Plut. de an. procr. 2. *οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας. ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν, μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆ-*

Schein einer genauern Zusammenfügung der Begriffe, welcher aber nur ein unfruchtbares Grübeln über die Gründe der Mathematik und der Welt zum Grunde lag. Daß wir hiermit dem Xenokrates nicht zu viel zur Last legen, davon giebt wohl seine Lehre von den untheilbaren Linien den besten Beweis ab. Diese Lehre scheint dem Xenokrates zum Theil daraus sich gebildet zu haben, daß er die zenonische Beweisführung aus der Unendlichkeit der Theilung und zugleich die atomistischen Lehren bekämpfen wollte*); am nächsten aber schloß sie sich wohl an die platonische Erklärung der Elemente aus der Verschiedenheit der Dreiecke nach ihren Seitenlinien an. Welche Entstehung sie aber auch gehabt haben mag, so ist es doch wohl klar, daß sie nur in einer Verlegenheit sich erzeugen konnte, bei welcher es besser gewesen wäre stehen zu bleiben, als ein solches gewaltsames Mittel zu ergreifen, um sich doch nur den Schein zu geben, als hätte man etwas zu sagen gewußt.

Wir finden hiernach, daß Xenokrates die Lehre des Platon nur mit einigen Formeln bereichert hat, welche die mathematischen Begriffe mehr in die Philosophie zu ziehen bestimmt waren; aber es leuchtet auch hieraus zugleich das Bestreben hervor, die Lehre des Platon von

---

θος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον· — τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινητικὸν καὶ κινητὸν ἐνδεῖν αὐτῷ· τοῦ δὲ ταὐτοῦ καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μέν ἐστι κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς, τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἧττον τοῦ ἑστάναι καὶ ἵστασθαι δυναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὖσαν.

*) Arist. de lineis insec. init.

den Ideen mehr mit der anschaulichen Erkenntniß zu verknüpfen. Denselben Geist scheinen auch seine ethischen Lehren zu athmen, welche übrigens nur wenig Eigenthümliches verrathen [1]). Denn die Glückseligkeit als das Ziel des vernünftigen Lebens suchte er nicht nur in der Tugend der Seele, sondern auch in den Kräften, welche derselben untergeben sind, weil nur durch Hülfe dieser das Körperliche und die äußern Güter gewonnen werden könnten [2]). Hierin scheint der Grund gelegen zu haben, weswegen er die theoretische Vernünftigkeit von der praktischen unterschied [3]) und dem Weisen, d. h. dem theoretisch Vernünftigen, nicht alle Güter zusprechen mochte [4]). Mit diesem gemäßigten Sinne stimmen auch die Lehren überein, welche der ältern Akademie beigelegt werden, daß sie in allen Handlungen ein Maaß verlangt und behauptet habe, auch die vernunftlosen Bewegungen der Seele führten zum Guten [5]).

Wer über die Richtung der ältern Akademie auf das

---

1) Ueber das Einzelne verweise ich auf Wynpersse l. l. p. 161. sqq.

2) Clem. Alex. strom. II. p. 419. *Ξενοκράτης — τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγων τὴν ψυχήν, ὡς δὲ ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς, ὡς δὲ ἐξ ὧν ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις, ὡς τούτων οὐκ ἄνευ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.*

3) Clem. Alex. strom. II. p. 369.

4) Cic. qu. ac. II, 44.

5) L. l.

Anschauliche und über die damit verbundenen phantastischen Vorstellungen etwas mehr im Zusammenhange sich unterrichten will, dem rathen wir, die volltönenden, dunklen und leeren Redensarten der Epinomis zu durchlaufen. Mag diese Schrift den Philippos, den Opuntier, einen Schüler des Platon, zum Verfasser haben *) oder nicht, mit größester Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen, daß sie aus der ältern Akademie hervorgegangen ist. In ihr spricht sich die Verehrung der mathematischen Wissenschaften, besonders der Arithmetik und der Astronomie, auf eine Weise aus, welche wir durchaus nicht echt platonisch finden können. Es zeigt sich dabei, wie man nach einer bestimmten Theorie über das Göttliche und Dämonische im Himmel und auf Erden strebte, in frömmelnder Betrachtung sichtbare und unsichtbare Götter, Dämonen und Halbgötter unterschied, aber auch gar nicht im Stande war, den wahren Werth der menschlichen Erkenntnisse zu unterscheiden, um so mehr dagegen dahin sich neigte, das Bildliche in der platonischen Lehre mit dem wahren Wesen derselben zu verwechseln. Wir finden in dieser Richtung der ältern Akademie zwei Elemente miteinander verbunden, welche widersprechender Natur scheinen und doch eins aus dem andern sich ergeben. Auf der einen Seite steht die Neigung, dem Fluge der Einbildungskraft in das Reich des Ueberschwänglichen zu folgen; auf der andern Seite sieht man sich genöthigt, in den Kreis der sinnlichen Anschauungen und ihrer For-

*) Diog. L. III, 37.

men zurückzukehren, um doch die Phantasie irgendwie mit Bildern zu erfüllen. Dies ist das Geschick derer, welche die sinnliche Wirklichkeit mit dem Reiche der Ideen nicht auf wahrhafte Weise zu verknüpfen wissen, welche nicht selbst den Weg zu diesem gefunden, sondern nur von ihm glaubhaft berichten gehört haben. Sie möchten hinauf zu dem, was sie, von Andern erregt, als ein Höheres ahnen, das Gebiet ihrer Vorstellungen aber zieht sie beständig zu der gemeinen Sinnlichkeit herab. So gehen sie, nur mit hohlen Worten sich speisend, ungesättigt vom Mahle des Weisen. Man kann wohl sagen, daß Platon Veranlassung zu solchen luftigen Bestrebungen geworden war, indem er die Wirklichkeit des Sinnlichen nicht genug durch die Idee zu bewältigen gelehrt hatte; aber nur solchen konnte er eine solche Veranlassung werden, welche selbst nicht Kraft genug besaßen, das Wirkliche mit regem Geiste zu umfassen.

Die übrigen Lehrer, welche noch zur ältern Akademie gezählt werden, Polemon, Krates und neben diesen Krantor, scheinen müde so unfruchtbarer Grübeleien zu einer ruhigern Forschung zurückgekehrt zu sein, aber auch nichts für die Fortbildung der Philosophie geleistet zu haben. Vom Polemon wird uns eine Geschichte erzählt, wie er durch die philosophischen Lehren des Xenokrates von seinem frühern zügellosen Leben abgemahnt und zum sittlichen Ernst bekehrt worden sei *). Damit stimmt es überein, daß er auf die Sittenlehre hauptsächlich sein Augenmerk gerichtet, die Dialektik dagegen ver-

*) Diog. L. IV, 16; Valer. Max. VI, 9.

nachlässigt haben soll [1]). Wir können hierin nur ein Zeichen finden, daß in der Akademie das wissenschaftliche Streben zu sinken begann. Als Polemon als obersten Grundsatz empfahl, der Natur gemäß zu leben [2]), glaubte er wohl nicht, wesentlich dadurch von der platonischen Lehre sich zu entfernen und einem andern Wege der Forschung Bahn zu brechen. Uebrigens scheint es, als wenn man jetzt in der ältern Akademie sich bestrebte, auf die unverfälschte Lehre des Platon wieder zurückzugehen [3]), Krantor wenigstens wird uns als der erste Ausleger der platonischen Schriften genannt [4]). Auch hierin zeigt sich

---

1) Diog. L. IV, 18.

2) Cic. de fin. IV, 6; ac. II, 42. honeste vivere, ruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Also noch nicht die Strenge der Stoiker, sondern der peripatetischen Lehre sich nähernd. Der weitere Verlauf der angeführten Stelle zeigt, daß Cicero seine Ansicht von der Uebereinstimmung der ältern Akademie mit den Peripatetikern in der Güterlehre besonders aus den Schriften des Polemon schöpfte.

3) Die Lehre derer, welche οἱ περὶ τὸν Κράντορα genannt werden, über die Seele ist dafür ein Beweis. Plut. de anim. procr. 1. u. 2.

4) Procl. in Tim. p. 24. Zu diesen Auslegungen gehört wahrscheinlich seine Untersuchung über die platonische Zahl zur Bildung der Seele, welche Plut. de an. procr. 16; 20; 29 erwähnt. In dem früher schon erwähnten ungedruckten Commentar zum Phädon des Platon werden οἱ Ἀττικοὶ ἐξηγηταὶ erwähnt und Auslegungen einzelner Stellen dem Speusippos und Xenokrates zugeschrieben. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß diese Akademiker eigene Commentare über Schriften des Platon verfaßt haben. S. Cousin im Journ. d. savans. 1835. p. 143. sqq. Die Hauptzüge der Sittenlehre des Krantor giebt ein Bruchstück b. Sext. Emp. adv. math. XI, 51. sqq., welches rednerisch ausgeführt ist.

Abnahme der hervorbringenden Geisteskraft und zugleich der Beginn der Gelehrsamkeit in der Philosophie. Mit dem Arkesilaos, einem Schüler des Polemon, fängt eine neue Reihe der Entwicklung der akademischen Schule an, welche einer spätern Zeit und einer verschiedenen Richtung angehört.

Sinnstörende Druckfehler.

S. 60 in den Noten Z. 7 f. gebraucht l. gebrauchte man.
= 77 Not. Z. 3 v. u. ist nach pseudoplatonischen zuzufügen Gespräche.
= 137 Not. Z. 5 v. u. ist nach S. 173 zuzufügen behauptet.
= 204 Z. 7 f. Werke l. Winke.
= 207 = 8 f. erschließen l. anschließen.
= 249 = 16 f. von Natur l. von der Natur.

Philos. H
R614
Ritter, Heinrich 24377
Geschichte der Philosophie
alter Zeit.

DATE.
NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED